





JOHANNES SARESBERIENSIS

NACH

LEBEN UND STUDIEN, SCHRIFTEN UND PHILOSOPHIE.

JOHANNES SARESBERIENSIS

NACH

LEBEN UND STUDIEN, SCHRIFTEN UND PHILOSOPHIE.

VON

Dr. C. SCHAARSCHMIDT,

A. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER RHEINISCHEN
FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BONN.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1862.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Nachdem der blinden Verachtung des Mittelalters, welche dem Geiste des achtzehnten Jahrhunderts entsprach, eine ebenso blinde Verehrung für dasselbe von Seiten der Romantik gefolgt war, scheint nunmehr zwar die Zeit der unbefangenen, wissenschaftlichen Auffassung jener Periode gekommen zu sein, aber die philosophische Culturgeschichte, welche schon durch so manche schätzbare Arbeiten über die letzten Jahrhunderte gefördert worden ist, hat im Mittelalter doch beinahe noch Alles zu thun. Daher dürfte das vorliegende Buch, welches als monographischer Beitrag zu jener Wissenschaft einen der merkwürdigsten Männer des zwölften Jahrhunderts nach Leben und Studien, Ansichten und Leistungen zu schildern unternimmt, vielleicht nicht ganz unwillkommen sein. Zwar spielt Johann von Salisbury zu seiner Zeit keine so hervorragende Rolle, dass er bestimmend auf den grossen Gang der Ereignisse eingewirkt hätte; gleichwohl kann er aber wegen seiner Schriften, in denen sich nicht nur die Eigenthümlichkeit des Verfassers, sondern auch der allgemeinen Verhältnisse klar und deutlich abspiegelt, recht eigentlich als der Repräsentant seines Zeitalters gelten. Und dieses Zeitalter selbst muss wiederum als ein rechter Ausdruck der Eigenthümlichkeit dessen, was man Mittelalter zu nennen pflegt, betrachtet werden.

Der grosse und inhaltsschwere Conflict des Pabstthums und Kaiserthums, der nicht minder wichtige und folgenreiche Kampf des Abendlandes mit dem Morgenlande — alle jene Verhältnisse und Gegensätze, Richtungen und Neigungen, Schwächen und Verdienste, welche dem Mittelalter

eigen sind, treten grade im Laufe dieses Jahrhunderts am bedeutsamsten oder doch am unverhülltesten hervor. Das intellectuelle wie politische Leben befindet sich noch in einer gleichsam stürmischen Bewegung, da die Ausgleichung der verschiedenen Momente, aus deren Einverständniss die ruhigere Entwicklung der modernen Civilisation entspringt, kaum erst begonnen hat. Ja, man kann sagen, dass Staat und Kirche, Wissenschaft und Leben, wenn auch durch die mannigfaltigsten Beziehungen mit einander verknüpft, damals mehr gegen, als für einander wirkten und dass deren einzelne Vertreter überall mehr in Zwietracht, als in zusammenwirkendem Einvernehmen begriffen erscheinen.

In dieser Periode der Kämpfe und der Gegensätze, freilich auch lebensvoller Entwicklung ergreift Johann von Salisbury die Initiative der Wissenschaft, um nachzuweisen, wie aus dem Widerspruch jener so feindseligen Elemente, deren Bedeutung er praktisch und theoretisch kennen gelernt hatte, eine Harmonie zu erwachsen habe. Besteht nun überhaupt die Aufgabe der Philosophie darin, jedem Zeitalter den Inhalt seines geistigen Lebens richtig zu deuten, indem sie mit kritischer Besonnenheit und productiver Anschauung ausgerüstet höhere Wahrheiten (welche alsdann ebensoviele Momente des Fortschritts werden) ausfindig macht — so ist Johann des Namens eines Philosophen würdig. Denn er begnügt sich nicht, der Gegenwart bloss ein Spiegelbild ihrer Zustände entgegenzuhalten; er hat auch das grosse Ziel der Menschheit, die sittlichvernünftige Gestaltung aller ihrer Verhältnisse als wissenschaftliches Ideal erfasst und sucht den Weg zu zeigen, welcher aus der unvollkommenen Gestaltung der Gegenwart hinaus zu einer solchen schöneren Zukunft führt. Und wenn es ihm auch nicht gelungen sein sollte, die Schranken seiner Zeit überall zu durchbrechen, so ist es doch schon ein Grosses, dass überhaupt die Wissenschaft zu einer das reale Leben mit der Macht der Idee durchdringenden Construction von ihm benutzt wurde, welche die Einheit des ganzen menschlichen Daseins darzulegen bestimmt ist. Aber auch abgesehen davon weiss er unter oft bescheidener Hülle eine Reihe politischer und socialer, sittlicher und wissenschaftlicher Wahrheiten im

Einzelnen einzuschärfen, die nicht ohne fruchtbringende Wirksamkeit geblieben sind.

In der That war Johann von Salisbury sowohl durch seine äussere Lebensstellung, wie durch seinen innern Entwicklungsgang ganz besonders dazu gemacht, ein geistiger Ausdruck seines Zeitalters zu sein. Er hatte in mehrjährigen Studien dessen wissenschaftliche Streitfragen und Partheien alle kennen gelernt, indem er die hervorragendsten Lehrer theils gehört hatte, theils ihnen persönlich nahe getreten war; er umfasste die damals zugänglichen Schätze der classischen Litteratur wie Keiner und stand im lebendigen Verständniss der heiligen Schrift, sowie der grossen Kirchenväter Niemandem nach. Die Versöhnung der Philosophie mit den Forderungen des Christenthums gelingt ihm auf dem Boden einer sehr reinen Ethik nicht minder, als die Entscheidung vielbesprochener wissenschaftlicher Probleme an der Hand eingehender Kenntniss der antiken Logik. Andrerseits führte ihn sein Lebensschicksal in die gewaltige, kirchlich-politische Bewegung mitten hinein. Auf Empfehlung Bernhards von Clairvaux durch Erzbischof Theobald von Canterbury zu einem einflussreichen Amte an den Metropolitansitz seines Vaterlandes berufen, erhielt er Gelegenheit, die Streitpunkte geistlicher und weltlicher Macht, welche damals die Welt bewegten, gründlich kennen zu lernen, und nach der Thronbesteigung Heinrichs II, welche ihm zunächst zwar ehrenvolle Aufträge, bald aber Gefahren brachte, den grossen Conflict dieses Fürsten mit Thomas Becket vom ersten Beginne bis zum tragischen Ausgange mitdurchzukämpfen. Da hat er die in seinen Schriften niedergelegten Gesinnungen durch die That tapfer bewährt.

Was nun diese Schriften angeht, so sind sie Philologen und Historikern, zumal Litterarhistorikern wohl bekannt. Der Policraticus, das Hauptwerk Johanns, war schon längst wenn auch nicht viel anders, so doch wenigstens als eine Fundgrube von Citaten und Excerpten aus den Alten; der Metalogicus als eine Quelle der Geschichte mittelalterlicher Logik berühmt; die Briefe aber wurden mit Recht zu den besten Zeugnissen jenes merkwürdigen Streites zwischen Heinrich II und seinem ehemaligen Lieblinge Becket ge-

zählt. Neuerdings ist noch ein poetisches Werk des Saresberiensis, Entheticus betitelt, durch Chr. Petersen herausgegeben worden, anderer biographischer Kleinigkeiten nicht zu gedenken.

Abgesehen von älteren, flüchtigeren und manches Falsche enthaltenden Notizen über Johann und dessen Schriften in den bekannten litterarhistorischen Werken [1]), und einer durch schätzbare Nachrichten sich auszeichnenden Besprechung in der Gallia Christiana [2]) sind besonders drei Arbeiten über unsern Schriftsteller hervorzuheben. Zuerst Pastorets Aufsatz in der Histoire littéraire de la France (T. XIV. p. 89—161), welcher zwar in Beziehung auf die Lebensgeschichte und die Bildungsmittel Johanns noch zahlreiche Irrthümer enthält, sich aber durch lebendige, unterrichtende, wenn auch nur aphoristische Analysen der Werke, besonders des Policraticus und der Briefe hervorthut und das Verdienst hat, zuerst ein vollständigeres Bild des denkwürdigen Mannes zu liefern. Eine besondere Schrift über Johann verdanken wir ferner dem Biographen Alexanders III, H. Reuter [3]). In sechs Capiteln handelt diese über die Wissenschaft des zwölften Jahrhunderts überhaupt, über die allgemeine Tendenz von Johanns „System", über Inhalt und Eintheilung seiner Philosophie, über seine logisch-metaphysischen Grundgedanken; giebt darauf „Andeutungen eines dogmatisch-ethischen Systems" und schliesst

---

1) *Joh. Trithemius* de scriptoribus ecclesiasticis. (Francofurti, Wechel 1601.) p. 278. — *C. E. Bulaei* historia universitatis Parisiensis. T. II. (Parisiis, Noel. 1665.) p. 277. 280. 394—395. — *J. Lelandi* Commentarii de scriptoribus Britannicis. Tom. I. (Oxonii, e theatro Sheldoniano. 1709.) pag. 206—208. — *Cas. Oudini* Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. T. II. (Lipsiae, N. G. Weidmann 1722.) p. 1303—1510. (recht ausführlich und eingehend). — *J. A. Fabricii* Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis. Tom. IV. (Hamburgi, vid. Felginer 1735.) pag. 380—394. — *Guil. Cave* Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria. T. II. (Basileae, 1745.) p. 243—244 usw. usw.

2) T. VIII. (Parisiis, 1744.) p. 1146—1149.

3) Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrhundert. Von *Hermann Reuter*. Berlin, Enslin. (F. Müller). 1842. VI und 88.

mit einer Charakteristik und Kritik. Obwohl Reuter eine kritische Untersuchung darüber, was Johann seinen Vorgängern und welchen er es verdankt, nur zum allergeringsten Theile angestellt hat und daher nicht im Stande ist, die verschiedenen Elemente der Tradition seines Autors recht zu sondern und an ihre Stelle zu setzen, so ist die Arbeit innerhalb ihres Kreises doch keineswegs ohne Werth. Innerhalb ihres Kreises, weil nämlich Reuter von Johanns Stellung in der Zeitgeschichte gänzlich absieht und daher auch nicht die für die allgemeine Culturgeschichte höchst interessante Kirchenpolitik des Mannes behandelt, welche den Policraticus zum grossen Theile füllt; mit den Briefen beschäftigt er sich gar nicht. Er giebt eben nur das „philosophisch-theologische, dogmatisch-ethische" System — in der eben angegebenen Beschränkung und von einem vorherrschend theologischen Standpunkt aus — wieder, wobei er die wesentlichen Gesichtspunkte meistens richtig hervorhebt, oft glücklich charakterisirt (besonders in den beiden Schlussparagraphen 17 und 18) und was für den Leser besonders nützlich ist, durch eine grosse Menge sehr wohl ausgewählter Originalstellen aus des Saresberiensis Schriften erläutert. Eine andre neuere Arbeit ist Christ. Petersens Commentar und Vorrede zu der erwähnten Ausgabe des Entheticus [1]). Petersen hat sich nicht nur durch die Ausgabe des Gedichtes selbst ein Verdienst erworben, sondern auch besonders noch durch den Umstand, dass er sie im Sinne philologischer Gründlichkeit und Methodik zu arbeiten unternommen hat, was meines Wissens mit einem andern Werke des Mittelalters bisdahin noch nicht versucht worden war. Leider verstand aber Petersen nicht genug von der Litteratur- und Culturgeschichte des Mittelalters, um seine so anerkennenswerthe Aufgabe zur Genüge lösen zu können. Er verwickelt sich daher in mehrere für seine ganze Auffassung der Verhältnisse folgenschwere Irrthümer, deren einige er auf der sechsten Philologenversammlung zu Cassel in einem Vortrage über den

---

1) Johannis Saresberiensis Entheticus de dogmate philosophorum nunc primum editus et commentariis instructus a *Christ. Petersen.* Hamburgi, J. A. Meissner. 1843. 8.

Entheticus wiederholt hat[1]). Um so nöthiger war es, im vorliegenden Buche diesen ausdrücklich entgegenzutreten: was hoffentlich in einer für jede unbefangene Prüfung überzeugenden Art geschehen ist. Ein Mangel in Petersens Commentar ist ferner, dass er Policraticus und Metalogicus zur Erklärung des Entheticus gehörig herbeizuziehen versäumt hat. Hätte er diess gethan, so würden ihm im ersten Theile des Gedichtes kaum einige, im letzten Theile nur einige Schwierigkeiten übrig geblieben sein. Dagegen muss anerkannt werden, dass Petersens Commentar im Einzelnen viel Gutes beibringt und daher mit vorsichtiger Benutzung des reichlichen Materials von nicht geringem Nutzen ist. — Aus der neuesten Zeit erwähne ich nur noch J. Wagenmanns Aufsatz über den Saresberiensis in Herzogs Real-Encyclopädie der Theologie s. v. Johannes Sar. [2]) als eine geschickte, grossentheils treffende Charakteristik des Mannes und seiner Schriften, deren wenige Versehen kaum der Rede werth sind [3]).

Indem ich die Resultate meiner Studien über Johann von Salisbury dem wissenschaftlichen Publicum hiermit übergebe, glaube ich nach den oben geltend gemachten Gesichtspunkten keiner weiteren Rechtfertigung wegen der von mir gewählten Behandlungsweise meines Stoffes zu bedürfen. Es würde ungeschickt gewesen sein, die Werke Johanns zu erörtern, ohne des Autors selbst zu gedenken, und da bei allem Streben nach philosophischer Verknüpfung des Wissens dieser von einem logisch durchgearbeiteten System doch

---

1) Verhandlungen der sechsten Versammlung d. Philol. u. Schulm. usw. Cassel, Th. Fischer. 1844. 8.

2) Band VI. (Hamburg, 1856.) p. 767.

3) Indem ich Wagenmanns Aufsatz empfehle, will ich jene Versehen doch kurz anmerken. 1. Johann ist nicht zu Paris Doctor der Theologie geworden. 2. Er ist nicht erst 1151 nach Canterbury gekommen, sondern einige Jahre früher. 3. Das Jahr seiner Gesandtschaft an Adrian steht nicht fest; schwerlich war es 1156. 4. Eine Ausgabe des Policraticus zu Leyden vom Jahre 1691 giebt es nicht, sondern nur eine von 1595 und eine andre von 1639. — 5. Der Metalogicus ist in der Bibl. Max. Patrum nicht abgedruckt, sondern nur der Policraticus und die Briefe finden sich darin. 6. *Giles* Gesammtausgabe von Johanns Werken umfasst fünf Bände, nicht zwei.

noch weit entfernt ist, so konnte ich nicht umhin, wenn nicht zu viel von der Eigenthümlichkeit der Form wie des Inhalts seiner Schriften verloren gehen sollte, eine durchgängige Analyse derselben, deren eignem Gange folgend, anzustellen, ehe ich die systematische Zusammenordnung des hauptsächlichsten Lehrstoffs, die sicherlich auch nicht fehlen durfte, versuchte. Freilich konnte ich dabei gewissen Wiederholungen nicht entgehen; wollte indessen lieber diese auf mich nehmen, als Unterlassungssünden, da es mir bei einer Monographie auf eine möglichst allseitige Besprechung des Gegenstandes anzukommen scheint, und der geschickte Leser sich, je nach seinen Zwecken, vor einem etwaigen Zuviel wohl zu bewahren wissen wird. Endlich würde es mir lückenhaft erschienen sein, wenn ich die Frage, welcher Bildungsmittel Johann sich bedient und wieweit er den Bestand der philosophischen und theologischen, besonders aber classischen Litteratur bei seinen Darstellungen benutzt habe, unbeantwortet gelassen hätte. In diesem Punkte konnte ich meine im rheinischen Museum für Philologie vor zwei Jahren (N. F. Band XIV. 1859. Heft II. p. 200 folgg.) erschienene Abhandlung „Johannes Saresberiensis in seinem Verhältniss zur classischen Litteratur“ als Ausgangspunkt nehmen, deren Resultate berichtigt und vielfach erweitert im vorliegenden Buche mit eingeflochten sind. So ergaben sich ganz natürlich vier Abtheilungen desselben. Die erste über Johanns Leben, auf Grund der wenigen, vorhandenen authentischen, meist aus den Schriften selbst zu gewinnenden Nachrichten, und mit Ausscheidung alter oder neuer Fabeln. Der wichtige Antheil, den der Saresberiensis an den Becketschen Händeln nimmt, machte es nöthig, auf diese weitläuftiger, als sich sonst geschickt hätte, einzugehen, um so mehr, als aus seinen Schriften die Geschichte des merkwürdigen Streites viel reiner hervorgeht, als aus den verschiedenen Darstellungen der Thomaslegende, deren die psychologischen Momente berücksichtigende kritische Sichtung wenigstens in unserm Vaterlande noch nicht begonnen hat. Der zweite Theil handelt von Johanns Lehrern und Studien, und ist bestimmt, den Leser in den Bildungskreis unseres Autors zu versetzen. Man findet darin einige für die

Culturgeschichte vielleicht nicht uninteressante Thatsachen und Bemerkungen. Der dritte Theil geht auf die Schriften ein, auf ihre Entstehungszeit, ihren Plan und Inhalt, ihre litterarhistorische Bedeutung und wissenschaftliche Tragweite; ein Anhang dazu bespricht die Ausgaben. Im letzten Theil endlich ist der Versuch gemacht, das, was Reuter Johanns philosophisch-theologisches, dogmatisch-ethisches System nennt, in seinen Hauptpunkten zu reproduciren; darin sollen in concentrirender Darstellung die wesentlichen Gedanken Johanns über göttliche und menschliche Dinge, seine allgemeine Anschauung der Welt und Wissenschaft charakterisirt werden.

Erster Theil.

Johann's Leben.

---

1. Jugend und Studienzeit.

Johann selbst erzählt uns, dass er aus Salisbury in Südengland gebürtig sei — jenem alten Bischofssitze, welcher in unmittelbarer Nähe des alten römischen Sarums angelegt (daher Saresberia) noch heute durch seine prächtige gothische Kathedrale sich auszeichnet. Man erfährt auch dabei von ihm, welche Berechtigung der Name Severianus statt Saresberiensis habe, dass er nämlieh eine blosse Variante des letzteren sei und seiner guten Begründung nicht entbehre[1]. Die Entscheidung aber darüber, ob Johann etwa normännischer oder sächsischer Abkunft war, scheint eine Stelle seines Entheticus zu gewähren, aus welcher hervorgeht, dass das letztere der Fall ist[2]. War nun Johann, wie

---

1) Quia in catalogum imperatorum ille, *a quo genti meae nomen est*, Severus occurrit, qui adversus Christi nomen gravem tyrannidem exercuit, illum adhuc solum adjiciam ne Severiae vel Saresberiae nostrae parcere videar. Policraticus Lib. VIII. c. 19. (ed. Giles p. 332.)

2) Admittit soloën, sumit quod barbarus offert,
   Inserit haec verbis, negligit arte loqui.
Hoc ritu linguam comit, Normannus haberi
   Dum cupit urbanus Francigenamque sequi.
Aulicus hoc noster tumidus sermone rotundo
   Ridet natalis rustica verba soli.

Entheticus (ed. Petersen Hamburgi, 1843). v. 137—142. So kann sich nur ein Sachse ausdrücken. Diese Stelle deutet uns, beiläufig gesagt, die Art an, wie das Englische durch allmähliches Aufpfropfen des französischen Elementes aus dem Anglosächsischen entstand.

wir nicht zweifeln dürfen, ein Sachse, so wird sein Name Parvus — falls derselbe überhaupt ein Familienname ist und ihm nicht bloss zur Unterscheidung von Andern, die gleichfalls Johann hiessen, gegeben wurde — etwa wegen seiner körperlichen Beschaffenheit — nicht mit Petit zu übersetzen sein, wie diess wohl nach französischem Vorgange geschehen ist, sondern entweder mit Little oder Short. Johann bedient sich seines lateinischen Namens Parvus in seinen Briefen mehr als einmal, um damit eleganter — und bescheidenerweise seine Unbedeutendheit anzudeuten [1]).

Sein Geburtsjahr erfahren wir nicht; die gewöhnliche Tradition, wonach er 1110 geboren sein soll, wird durch eine gleich näher zu erörternde Stelle über seine Studien, in welcher er von sich als von einem im Jahre 1136 admodum juvenis spricht, zweifelhaft, wie sie sich denn auf kein gleichzeitiges Zeugniss zu stützen scheint. Und zwar um so zweifelhafter, als wir aus einem im Jahre 1170 von Johann geschriebenem Briefe erfahren [2]), dass damals noch seine betagte Mutter am Leben war; es wäre doch ganz ausserordentlich, wenn seine Mutter noch sechzig Jahre nach seiner Geburt gelebt hätte. In der That setzt man daher neuerdings das Jahr 1120 als sein Geburtsjahr an, doch beruht auch diess auf einer blossen Conjectur [3]). Mit ziemlicher Gewissheit wird sich aber wenigstens soviel sagen lassen, dass Johann nicht vor 1110 und nicht nach 1120 das Licht der Welt erblickte.

Aus seiner früheren Jugend erfahren wir nur die eine Geschichte, dass er, als er bei einem Priester die Psalmen

---

1) Ep. 202. (ed. Giles II. p. 37.) Parvum nomine, facultate minorem, minimum merito. — Epist. 175. (ed. G. p. 276.) Parvitas mea etc. Pastoret hat als Franzose in der hist. littéraire de la France (T. XIV. p. 89.) unserm Johann den Namen „Petit" beigelegt, worin ihm denn eine Menge Litterarhistoriker nachgefolgt sind. Ist aber Johann nicht normännischer Abkunft, so bedarf diese Annahme keiner Widerlegung.

2) Ep. 300. ed. G. p. 242.

3) *Petersen* im Commentar zum Entheticus p. 73 widerspricht aufs Entschiedenste der Annahme, dass Johann 1110 geboren sei (verum esse non potest) und behauptet, Joh. könne nicht vor 1120 geboren sein — aber ohne Angabe von Gründen.

las, von seinem saubern Lehrmeister zu einem Zauberkunststück benutzt werden sollte, das aber glücklicherweise misslang [1].

Jene bereits erwähnte Stelle aber, welche über Johanns früheres Leben und über seinen Bildungsgang den meisten Aufschluss giebt, indem sie zugleich ein bedeutendes Licht auf die Verhältnisse des Unterrichts und der Studien zu jener Zeit überhaupt wirft, lautet nun — mit Auslassung einiger später erst in Betracht zu ziehender Zwischensätze — folgendermassen: „Da ich als ein ganz junger Mensch des Studiums halber nach Gallien gewandert war, ein Jahr nachdem der illustre König Heinrich von England, genannt Löwe der Gerechtigkeit, das Zeitliche gesegnet hatte, begab ich mich zum Peripatetiker von Palais, der damals auf dem Hügel der h. Genoveva als ein berühmter und bewunderter Lehrer Alle überragte. Dort, zu seinen Füssen, lernte ich die ersten Rudimente jener Kunst (Johann spricht von der Dialektik) und nahm nach dem Mass meines jugendlichen Geistes, was von seinen Lippen fiel, mit voller Lernbegier auf. Darauf, nach dessen Weggange, welcher mir verfrüht erschien, hing ich dem Magister Alberich an, der vor den Uebrigen als ein namhafter Dialektiker glänzte und in der That der schärfste Bekämpfer der Nominalistensecte war. So hatte ich denn, indem ich fast zwei Jahre auf dem Hügel (der h. Genoveva) verweilte, ihn und den Magister von

1) Policraticus l. II. c. 28. (ed. G. p. 155.) Gratias ago Deo, qui mihi etiam in teneriori aetate adversus has maligni hostis insidias (die Zauberei und Magie) beneplaciti sui scutum opposuit. Dum enim puer ut psalmos addiscerem, sacerdoti traditus essem, qui forte speculariam magicam exercebat, contigit ut me et paulo grandiusculum puerum, praemissis quibusdam maleficiis, pro pedibus suis sedentes, ad speculariae sacrilegium applicaret ut in unguibus sacro nescio quo oleo aut chrismate delibutis, vel in exterso et levigato corpore pelvis, quod quaerebat nostro manifestaretur indicio. Quum itaque praedictis nominibus, quae ipso horrore, licet parvulus essem, daemonum videbantur, et praemissis adjurationibus, quas Deo auctore nescio, socius meus se nescio quas imagines tenues tamen et nubiculosas videre judicasset, ego quidem ad illud ita caecus extiti, ut nihil mihi appareret, nisi ungues aut pelvis et cetera quae antea noveram. Exinde ego ad hujusmodi inutilis judicatus sum etc.

Melun zu Lehrern dieser Kunst — den letzteren bezeichne ich nach dem Namen, welchen ihm die Leitung der Schule (von Melun) verschaffte, da er von Geburt ein Engländer ist. Nachher, auf angestellte Selbstprüfung und Erwägung meiner Kräfte, ging ich mit dem Einverständniss meiner Lehrer wohlbedacht zum Grammatiker Wilhelm von Conches über, und habe diesen drei Jahre lang gehört. Während dess trieb ich noch Mehreres, so dass mich diese Zeit niemals reuen wird. Darauf aber folgte ich dem Richard, genannt Bischof, nahm bei ihm Alles, was ich von andern gehört hatte, durch und lernte auch noch einiges Weiteres, was ich noch nicht gehört hatte und was zum Quadrivium gerechnet wird; worin Hardewin von Deutschland mir vorher etwas Unterricht ertheilt. Auch die Rhetorik nahm ich zum zweitenmale durch, die ich früher beim Magister Theodorich nur wenig gehört hatte und nicht recht verstand. Nachher habe ich sie von Petrus Elias vollständiger (vorgetragen) erhalten. Und weil ich Kinder von Adlichen zu unterrichten übernommen hatte, die mir, der ich ohne Unterstützung von Freunden und Verwandten war, Lebensunterhalt gewährten, so war ich genöthigt durch diese meine Dienstpflicht und auf Bitten der jungen Leute, das, was ich gehört hatte, mir häufig (behufs der Mittheilung) ins Gedächtniss zurückzurufen. In Folge dessen kam ich mit dem Magister Adam in nähere Bekanntschaft, und obgleich ich ihn nicht zum Lehrer hatte, theilte er mir doch wohlwollend von seinem Wissen mit und eröffnete sich, was er keinem oder nur wenigen Nicht-Schülern that, mir vollständiger. Inzwischen brachte ich dem Wilhelm von Soissons die ersten Grundzüge der Logik bei und brachte ihn dem eben genannten Lehrer zu. Aus dieser Stellung zogen mich aber der Mangel an Unterhalt, die Bitte meiner Genossen und der Rath meiner Freunde, ein Lehramt anzutreten. Ich gehorchte. Zurückgekehrt also nach dreijährigem Zeitraume fand ich den Magister Gilbert wieder und habe (alsdann) diesen sowohl über Logik als über Theologie gehört, doch wurde er mir zu schnell entrissen. Ihm folgte (als mein Lehrer) Robert Pullus, den Persönlichkeit und Gelehrsamkeit gleich sehr empfahlen. Dann empfing mich Simon von

Poissy, ein Mann zuverlässig im Vortrag, aber schwach im Disputiren. Diese beiden Letzteren hatte ich jedoch nur als Lehrer der Theologie. So vergingen mir zwölf (?) Jahre unter verschiedenen Studien. Da schien es mir angenehm, meine alten Genossen, welche ich verlassen hatte, und welche die Dialektik noch auf dem Hügel der Genoveva festhielt, wieder aufzusuchen, und mit ihnen über die alten Schwierigkeiten Rücksprache zu nehmen, damit wir gegenseitig unsere Fortschritte durch Vergleich messen könnten. Ich fand sie als dieselben und wo sie gewesen waren" [1]).

Diese Stelle, so bedeutend für Johann's Leben sie auch ist und einen so interessanten Einblick in das Scholarenleben jener Zeit sie auch eröffnet, enthält doch mehr als eine Schwierigkeit, theils in Bezug auf die Zeitverhältnisse, theils in Bezug auf die Oertlichkeiten, von denen darin die Rede ist oder doch zu sein scheint. Wir erfahren also daraus, dass Johann als ein ganz junger Mann im Jahre 1136 — denn 1135 starb Heinrich I, welchen er unter den Namen „Löwe der Gerechtigkeit" bezeichnet — England verlassen habe, um zu Paris zu studiren. Es war nicht nur die Anziehungskraft Abälards, die den wissbegierigen Jüngling über das Meer führte, sondern ebenso sehr auch der Umstand, dass damals in England alle auch die einst blühenden Schulen, Oxford nicht ausgenommen, in argem Verfall darniederlagen. Abälard nun hatte sich in einiger Entfernung von dem Mittelpunkt der damaligen Stadt und ihrer bischöflichen Schule auf dem Hügel der h. Genoveva niedergelassen — eine Thatsache, deren Kenntniss wir nur dieser einen Erwähnung verdanken [2]). Aber da er zu jener Zeit bereits Gegenstand von harten Verfolgungen, zumal von Seiten des h. Bernhard, geworden war, konnte er sich als Leh-

---

1) Metalogicus l. II. c. 10. (ed. Giles p. 78.)

2) Die Gründung des Quartier latin schliesst sich, so viel ich sehen kann, dieser Ortswahl Abälards an. Später, doch noch zu Johann's Studienzeit, liess sich der Engländer Adam an der schmalen Brücke (pons parvus) nieder, welche die Dominsel mit jener Vorstadt verband und gründete dort einen dritten Studienplatz. Adam erhielt daher den Namen de parvo ponte; Johann nennt ihn einmal sogar Pontilianus (Enth. v. 206). Ueber ihn später mehr.

rer nicht lange halten; so grossen und bleibenden Eindruck er auf unsern Johann auch ausübte, so kurz muss doch die Zeit gewesen sein, während welcher es diesem vergönnt war, den grossen, viel bewunderten Dialektiker zu hören. Denn noch binnen zweier Jahre hatte er ausserdem bei Alberich und Robert Unterricht, wobei man nicht vergessen darf, dass der stehenden Sitte nach selten mehr als ein Lehrer zu gleicher Zeit gehört wurde. Dann begiebt er sich zu Wilhelm von Conches. Die gewöhnliche ältere Tradition erklärt diess letztere nun nicht so, als ob Johann zugleich den Ort habe verlassen müssen; sie nimmt vielmehr an, dass Wilhelm von Conches in Paris docirt habe; sie nimmt überhaupt an, dass Johann seine ganze zehn- oder zwölfjährige Studienzeit in Paris zugebracht habe[1]). Doch widerspricht dieser Meinung ausser vielen andern später zu erwähnenden Gründen namentlich der bestimmte Ausdruck, welcher bald folgt „ich kehrte nach drei Jahren zurück“. Johann muss also während seines ersten Aufenthaltes in Frankreich in der That den Ort nochmals gewechselt haben; jene Worte haben den Herausgeber des Entheticus, Ch. Petersen, sogar zu der Meinung veranlasst, dass Johann 1141 oder 1142 nach England zurückgekehrt sei und in Oxford studirt habe.

Da nun Petersen in seinem Commentar zum Entheticus diese Meinung nicht nur im Allgemeinen aufstellt, sondern auch weitläuftig zu begründen sucht, so dass sie ihm bei der Interpretation des Gedichts vom grössten Einfluss wird[2]), sie auch in einem mündlichen Vortrage als eine nachgewiesene wiederholt hat[3]), muss sie hier untersucht werden, ehe zu einer weiteren Erörterung jener Erzählung Johanns geschritten werden kann. Bemerkt sei dabei zugleich von vorn herein, dass Petersen ehrlich genug ist, die Schwierigkeiten, welche der Annahme seiner Ansicht entgegenstehen, nicht zu verbergen, ja sogar einige Momente hervorzuheben,

---

1) So nenne ich nur statt aller Andern die Histoire littéraire de la France. T. XIV. pag. 90 folgg.

2) *Petersen's* Ausgabe des Entheticus (Hamburg, J. A. Meissner. 1843. 8.) pag. 68—78. Vgl. pag. 120, dann Vorrede p. VII etc.

3) Verhandlungen der sechsten Versammlung d. Philologen usw. (Cassel, 1844).

welche ihr geradezu widersprechen[1]). Petersen scheint durch Woods historia universitatis Oxoniensis (Oxoniae, e theatro Sheldoniano. 1674. fol.) und Hubers Geschichte der englischen Universitäten (Bd. I. Cassel, J. C. Krieger. 1839. 8.) auf diesen Gedanken gebracht worden zu sein, dass Johann in Oxford studirt habe. Wood aber, welcher wenigstens in dem auf diese Zeit bezüglichen Theil seines Werkes höchst unkritisch zu Werke geht, indem er nur das einseitige Streben an den Tag legt, den Ruhm und den Glanz, das hohe Alter und die Superiorität der Universität von Oxford vor der von Cambridge geltend zu machen, wirft ganz beiläufig und ohne die geringste stichhaltige Begründung die Meinung hin, dass Johann wohl auch in Oxford studirt habe[2]). Huber nimmt dieselbe ohne Prüfung als baare Münze auf[3]). Petersen aber, durch seine beiden Vorgänger zur gleichen Annahme verleitet, ist dazu geschritten, scheinbare Beweisgründe dafür beizubringen.

Er bemerkt zuerst, dass die Worte „zurückgekehrt also nach dreijährigem Zeitraume fand ich den Magister Gilbert wieder“ nur von der Rückkehr Johanns in sein Vaterland verstanden werden können, da das darauf folgende „da schien es mir angenehm, meine alten Genossen wieder aufzusuchen“ keinen Sinn habe, wenn er in Paris geblieben wäre. Dennoch aber haben die letzten Worte sehr wohl Sinn, wenn man sich darüber klar wird, dass Johann, als er unter Gilbert, Robert und Simon Philologie studirte, offenbar an der Cathedralschule selbst, also in der Stadt, verblieb; jene, die Anhänger Abälards, vor der Stadt und in einem zu den Stadtschülern sicherlich nicht eben freundlichen Verhältniss sich befanden. Da konnten wirklich Jahre vergehen, ehe Johann sie wieder einmal aufsuchte. Dass aber „zurückgekehrt usw.“ auf die Rückkehr ins Vaterland bezogen werden müsse, ist schon an sich unwahrscheinlich, weil Johann diess sicherlich ausgedrückt haben würde, und ferner deswegen unglaublich, weil weder von Gilbert noch

1) Besonders pag. 78, aber vorher auch schon.

2) Pag. 49.

3) Pag. 72.

von Simon irgend eine Spur einer Nachricht vorhanden ist, dass sie in Oxford gelehrt hätten, während dagegen auf das Bestimmteste bezeugt ist, dass sie in Paris docirten [1]). Beide waren übrigens auf dem Continent gebürtig [2]).

Was ferner Robert betrifft, so ist zwar eine Notiz darüber vorhanden, dass er in Oxford gelehrt habe, wie er denn aus England stammte; aber Petersen selbst muss zugeben, dass dieses Auftreten Roberts als Lehrer in Oxford nicht von langer Dauer war. Falls es überhaupt stattfand muss es, wie sich gleich zeigen wird, in den dreissiger Jahren des Jahrhunderts gewesen sein, wo Johann sicherlich nicht in Oxford war. Andrerseits steht wiederum fest, dass Robert in Frankreich, wahrscheinlich in Paris, docirte, ehe er zur Würde eines Cardinals erhoben wurde [3]). — Aber ist es denn auch wahrscheinlich, dass Johann, nachdem er — der Ansicht Petersens zufolge — von 1141 oder 1142 bis 1148 in England studirt hat, bloss um seine alten Genossen von der Schule Abälards her auf dem Continent zu besuchen, sein Vaterland verlässt und über das Meer von Oxford nach Paris geht? Das hat doch gar keinen Sinn. Und ferner, ist es glaublich, dass, nachdem er die artistischen Studien in fünf Jahren durchgemacht hat und sich nach Lebensunterhalt umsieht, seine Genossen in Frankreich ihm rathen werden, nach England umzukehren, wo grade damals der Bürgerkrieg wüthete und König Stephan Cleriker und Gelehrte misshandelte [4])? Ists ferner möglich, dass Johann sodann sagen konnte, „ich folgte jenem Rathe", und nun von Lehrern sprechen, welche, wie namentlich Adam, augenscheinlich in Frankreich sich aufhielten?

Indessen auch abgesehen von diesen Schwierigkeiten und namentlich auch von Johann's gänzlichem Stillschweigen über seine vermeinte Rückkehr in das Vaterland, ist auch von ihm ein sehr beredtes und unzweideutiges Zeug-

---

1) *Boulay*, Hist. univ. Parisiensis. T. II. p 735. 775.

2) Ebend. Ueberdiess Histoire littéraire de la France. XII. p. 466.

3) *Boulay*, Hist. univ. Paris. II. pag. 153 und 245.

4) Der Entheticus Johanns ist voll von Anspielungen auf die Feindseligkeiten Stephans gegen die Geistlichen. Man findet die betr. Stellen in Petersens Ausgabe des Entheticus sub voce Hircanus.

niss vorhanden, dass er England, nachdem er es in seiner Jugend einmal verlassen, erst nach langjähriger Abwesenheit wiedergesehen habe. In einem Briefe nämlich an seinen Freund und Wohlthäter Peter, Abt von La Celle, dankt er diesem dafür, dass er dafür gesorgt habe, dass er, Johann, nicht ewig von dem süssen Heimathsboden verbannt geblieben sei (ne a natalis soli dulcedine perpetuo exularem)[1]. Man sieht auf den ersten Blick, dass er sich so nicht ausdrücken konnte, wenn er nach Petersens Annahme von 1141 bis 1148 in England gelebt hatte, und im Jahre 1148 nur eine Spazierfahrt nach Paris zu seinen alten Studienfreunden machte, um dann, wie wir gleich sehen werden, auf Peters Vermittlung um das Jahr 1149 mit dem Erzbischof von Canterbury Theobald wieder heimzukehren.

Aber Petersen bringt noch einen Grund für seine Meinung vor, welcher ganz zwingender Natur sein soll. Der Jurist Vacarius, sagt er, hat in Oxford gelehrt und Johann von diesem das römische Recht gelernt, folglich muss der Letztere auch in Oxford studirt haben. Was nun den Rechtslehrer Vacarius anbetrifft, so ist bekannt, dass Savigny in der „Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter“ (B. IV. p. 348 folgg.) eine Oxforder Rechtsschule annimmt, die Vacarius gegründet haben und zu der auch unser Johann als ein hervorragendes Mitglied gezählt werden soll. Das Sichere an der Sache ist, dass Erzbischof Theobald von Canterbury den Vacarius nach England mitbrachte, dass dieser eine kürzere Zeit öffentlich, dann nachdem König Stephan den Vortrag des römischen Rechts verboten hatte, im Stillen darüber las. Diess bezeugt Johann selbst, indem er sich folgendermassen ausdrückt: „Zur Zeit des Königs Stephan wurden die römischen Rechtsstudien (leges) aus dem Reiche gewiesen, welche das Haus des verehrungswürdigen Vaters Theobald, des Primas von Britannien dorthin gebracht hatte; durch königliches Edict wurde selbst verboten, die Bücher zu behalten, und unserm Vacarius Stillschweigen auferlegt, aber durch Gottes Walten siegte die Vortrefflichkeit jenes Rechtssystems (virtus

1) Epist. 85. (ed. Giles I, p. 117.)

legis) um so mehr, je eifriger die Gottlosigkeit es zu untergraben trachtete" [1]). Nun ist freilich richtig, dass die Notiz einer Chronik sagt, Vacarius habe in Oxford gelehrt[2]), aber da unser Johann, der einzige gleichalterige Zeuge, ausdrücklich berichtet, dass Vacarius zum Haushalt des Erzbischofs gehört habe, so wird es wohl erlaubt sein, jene Nachricht bis auf Weiteres zu bezweifeln. Wir dürfen wohl vermuthen, dass der Chronist, wie in hundert andern Fällen geschehen ist, die Oxforder „Universität" antedatirte, dass er die Nachricht, Vacarius habe in England römisches Recht gelehrt, fälschlich so deutete, es sei diess in Oxford geschehen, da ihm Oxford als vornehmster Studiensitz galt; während freilich nach Johanns Worten nur an den Sitz des Erzbischofs gedacht werden darf, zu dessen Haushalte beide, Vacarius und Johann gehörten. Will man den Letzteren mit Savigny zu einem Schüler des Vacarius machen, wozu freilich kein Grund vorliegt, so kann demnach Oxford ganz aus dem Spiele bleiben. Johann lebte mit Vacarius zweifelsohne Jahre lang in demselben Orte, wahrscheinlich sogar unter demselben Dache — daher der Ausdruck, „unser Vacarius", welcher durchaus nicht auf ein Verhältniss der Schülerschaft Johann's zu ihm gedeutet zu werden braucht — wie denn Johann seine Kenntniss des römischen Rechts ebenso gut in Frankreich erworben haben konnte, als durch Mittheilungen des Vacarius in England.

Hat aber Petersen einmal trotz dem Allen unsern Johann mit der Universität Oxford in eine so enge Beziehung setzen wollen, so wird es nicht unangemessen sein, in aller Kürze auf die Frage zu kommen, ob zu der Zeit, von der wir reden, die Zustände jenes Studienplatzes der Art waren, dass ein lernbegieriger Jüngling das von berühmten Lehrern angefüllte Gallien verlassen mochte, um dorthin zu gehen, nachdem er England ein Paar Jahre früher eigens zu dem Zweck verlassen, diese Lehrer in Frankreich aufzusuchen. Schon habe ich oben bemerkt, dass die Vertheidiger der Ansicht, Oxford sei zur Zeit Johanns ein

1) Policr. l. VIII. c. 22. (ed. G. p. 357.)

2) Gervasius Dorobornensis nämlich in den actus pontificum Cantuariensium. (Londini, 1652. col 1665.)

belebter Studiensitz gewesen, sehr unkritisch zu Werke gegangen sind. In der That ist kein stichhaltiger Grund für ihre Meinung vorhanden. Es ist natürlich schwer, wo nicht unmöglich, nachzuweisen, dass damals keine Studien in Oxford getrieben wurden, aber nichts desto weniger deutet alles darauf hin, dass die von dem grossen Aelfred gegründete Schule im Laufe der Zeit, durch die Rohheit der Normannenkönige und die Wildheit der Zustände, in äussersten Verfall gekommen sei, bis sie erst im Jahre 1229, bekanntlich in Folge einer Auswanderung Pariser Scholastiker wieder in Aufnahme kam. Diess ist die ältere, wohlbegründete Tradition, gegen welche nichts Wesentliches aufzubringen ist. Wood möchte freilich Oxford auch in der Zwischenzeit seines Verfalls zu einer blühenden Universität machen, wofür er aber Gründe beibringt, die mitunter ans Lächerliche streifen, wie wenn er zum Beispiel unter dem Jahre 1109 anführt [1]), dass gleichalterige Syngrapha von einer Schoolstreet und Schedwritersstreet sprechen, woraus hervorginge, dass Oxford von Lehrern und Schülern damals frequentirt gewesen sei. Auf diese Art lässt sich freilich alles beweisen. Huber ist zwar in manchen Stücken mit Recht von Wood abgewichen, welchen er sogar zu den von ihm mehr als einmal verspotteten Oxoniomanen zu rechnen scheint, gleichwohl nimmt auch er, ohne zu begründen, an, dass Oxford im zwölften Jahrhundert eine blühende Universität besessen habe, während doch überhaupt das, was man unter einer mittelalterlichen Universität zu verstehen pflegt, sich zuerst zu Paris und zwar weniger während dieses Jahrhunderts, als im folgenden, bildete. Für die Meinung aber, dass Oxford schon vor Paris, in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts als Universität florirt habe, ist trotz aller Mühe und Anstrengung nicht das geringste glaubwürdige Zeugniss aufzutreiben, weder ein gleichzeitiges noch ein zuverlässiges späteres, während doch Zeugnisse dafür, dass Oxford zur älteren anglosächsischen Zeit eine besuchte Schule war, indirecter und directer Art genug vorhanden sind, und deren mehr als Wood und Huber zu kennen scheinen. Im

1) P. 48.

Gegentheil aber sind Spuren genug vorhanden, dass die vermeinte Oxforder Hochschule zu Johanns Zeit gar nicht existirte, eben weil ſie gar keine Spuren und Früchte ihrer Thätigkeit hinterlassen hat. Oder welcher Lehrer von Oxford würde denn aus dieser Zeit genannt, welcher Gelehrte dieses Zeitabschnitts rühmte sich etwa, seine Bildung in Oxford empfangen zu haben? Im klarsten Widerspruche dagegen kann man nachweisen, dass die berühmten englischen Cleriker jener Zeit ihre Bildung aus Frankreich geholt haben, und dass wenn wir von einem Lehrer hören, der ein geborner Engländer ist, derselbe nicht in seinem Vaterlande, sondern in Frankreich docirt. Endlich ist aber auch die Nachricht, welche Petersen, auch hierin Wood folgend, für seine Meinung geltend macht, genau betrachtet grade gegen dieselbe gerichtet. Es heisst nämlich bei Pitseus de illustr. script. Angl. s. a. 1146 über Robert Pullus, derselbe habe in Anbetracht des jämmerlichen Zustandes der Academien, welche der Bürgerkrieg zerrüttet (miseram academiarum faciem bellis domesticis deformatam), die Universität Oxford wiederherzustellen beschlossen. Zu diesem Ende habe er selbst Vorlesungen gehalten, das Beste sogar umsonst docirt, Zuhörer und Schüler, Professoren und Lehrer aus den andern Theilen des Reichs dahin zusammen gerufen usw. Diese Stelle nun findet ihre Quelle in der Fortsetzung der Chronik des Beda venerabilis durch einen Anonymus, aus welcher sie durch Ausschmückung hervorgegangen zu sein scheint und in der gesagt wird, dass Robertus Pullus von Exeter nach Oxford gekommen und dort fünf Jahre die gänzlich vernachlässigte Theologie tractirt, auch alle Sonntage gepredigt habe. An der Nachricht des Pitseus ist vor allen Dingen die Jahreszahl apocryphisch, da wir ziemlich sicher wissen, dass Robert vor dem Jahre 1143 Cardinal geworden ist, weil nämlich Innocenz II, der ihn als solchen nach Rom zog, bekanntermassen schon 1143 starb; Robert war aber bis zu seiner Erhebung, wie unser Johann sich ausdrückt, ein einfacher Schullehrer (doctor scholasticus) [1]), also schwerlich im Stande, die Universität

1) Metal. l. I. c. 5. (ed. G. p. 22.) Robert wurde Canzler und damit Cardinal.

Oxford wiederherzustellen. Ist also an der Nachricht des Pitseus etwas wahr, so ist es der erste Theil derselben, nämlich „der jämmerliche Zustand der Schulen, die der Bürgerkrieg heruntergebracht hatte.“ In der That deutet alles darauf hin, dass es sich so verhielt. Wir mögen annehmen, dass Robert Pullus, dessen Hauptthätigkeit nach Paris fällt[1]), einen Versuch gemacht habe, in seinem Vaterlande den alten Studiensitz Oxford wieder in Aufnahme zu bringen, aber dieser Versuch muss vor die Zeit Johann's und kann auf keinen Fall in die späteren vierziger Jahre gesetzt werden, da ja zu den Zeiten des Königs Stephan ein solcher Versuch keinen Sinn hatte.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu Johann wieder zurück, so scheint nach dem Obigen der Schluss nahegelegt, dass Johann nicht in Oxford und überhaupt nicht in England seine Studien gemacht habe — wovon denn auch in seinen Schriften, die überall so zahlreiche Notizen über ihres Verfassers persönliche Verhältnisse enthalten, keine Spur aufzufinden ist. Gleichwohl bleibt richtig, dass er nicht seine ganze Studienzeit in Paris durchlebt habe, was doch früher angenommen wurde, aber auf Grund der oben mitgetheilten Stelle mit Petersen aufs entschiedenste geleugnet werden muss, denn es heisst darin, dass er nach Paris zuückgekehrt sei. Es würde nun nicht viel darauf ankommen, wo er die Zwischenzeit zugebracht, wenn nicht grade aus der Wahl des Orts sich Mancherlei über die Weise seiner Studien und seines Bildungsganges abnehmen liesse. Wir hören also, dass Johann zuerst Abälard gehört habe, und nachdem diess Meteor ihm verschwand, Alberich von Rheims und Robert von Melun — beide, wie die Worte verstanden werden müssen, gleichfalls in Paris. Alberich ging später nach Rheims über[2]); Robert war wohl von Melun gekommen[3]), gleich dem von Wilhelm von Champeaux gegen Abälard aufgestellten Nachfolger im Lehrstuhle der bischöflichen Schule[4]). Aber setzen wir auch, dass diese Beiden

1) *Bulaeus* H. U. P. Tom. II. p. 153.

2) Ueber ihn weiter unten.

3) Histoire litt. de la France. XIII. p. 371—2.

4) *Rémusat*, Abälard. I. p. 22.

in Paris Lehrer waren, so ist doch schwerlich anzunehmen, dass auch Wilhelm von Conches in Paris docirte. Dass diess der Fall gewesen sei, wird nur auf Grund jener Aeusserung Johann's behauptet, welche aber durchaus nichts davon sagt. Wir wissen, dass Wilhelm von Conches ein Normanne war und dass der Prinz Heinrich von Anjou sein Schüler wurde[1]), welches bei dem wechselvollen, meist feindseligen Verhältniss des Hauses Anjou zum königlichen französischen, nicht wohl in Paris sein konnte. Wenn nun Johann den grossen Grammatiker nicht in Paris gehört haben soll, wo geschah es denn? Ich denke eben dort, wo Johann sich mit Persönlichkeiten und Verhältnissen so wohl bekannt zeigt, wo er die für seine ganze Richtung entscheidendsten Einflüsse empfing — in Chartres. Dass Johann in Chartres wohlbekannt war, zeigt eine Aeusserung[2]) über seinen nachherigen Lehrer Gilbert de la Porrée. „Gilbert habe, damals Canzler in Chartres, zu sagen gepflegt usw.“; eine Redensart, welche doch darauf hindeutet, dass Johann in Chartres mit Gilbert in persönlichem Verhältnisse gestanden. Dann verstehen wir auch, warum Johann sich oben so ausdrücken konnte, „nach Paris zurückgekehrt fand ich Gilbert wieder“ — nämlich den vor ihm nach Paris übersiedelten Gilbert, den er von Chartres her bereits kannte. Nun wird ferner klar, warum er sich über den alten Decan von Chartres, den ehrwürdigen Bernhard Silvester, das Haupt jener hochberühmten Schule, in einer Weise auslässt, dass sie nur bei persönlicher Bekanntschaft beider Männer begreiflich ist. „Des Dichters Wort — sagt er — dessen sich der Alte von Chartres im Unglück häufig zu bedienen pflegte: Fata viam invenient“ etc.[3]). Und noch sprechender ist die das lange 24. Capitel des ersten Buches vom Metalogicus füllende ausführliche und eingehende Beschreibung der Methode des Unterrichts, die Bernhard anwandte — eine Beschreibung, deren Lebendigkeit uns verbürgt, dass Johann aus eigner Anschauung redet[4]). Aber

1) *Oudin*, de scriptor. et script. ecclesiast. II. p. 1231.
2) Metal. l. I. c. 5 (ed. Giles p. 21).
3) Policrat. l. II. c. 22 (ed. Giles p. 124).
4) Siehe unten Thl. II.

nicht in Chartres allein scheint Johann jene drei Jahre der Abwesenheit von Paris zugebracht zu haben; allerhand kleine Umstände deuten auf weitere Excursionen seiner fahrenden Schülerschaft hin. So sagt er in einem Briefe an seinen alten Freund Peter von La Celle „ich besitze mehr, als wir beide zusammen zu Provins hatten“; welches auf eine Zeit gemeinsam verlebter ärmlicher Jugend hinzudeuten scheint[1]. So erzählt er in einem Briefe, dass er durch die Wohlthaten des Grafen von Champagne während seiner Jugend vor andern Altersgenossen ausgezeichnet worden sei — deutet diess nicht auf einen Aufenthalt in der Nähe des Sitzes jenes mächtigen Dynasten, Rheims?[2] Es würde zu weit führen, alle solche einzelnen Spuren aufzählen zu wollen, da sich ein klares Bild der Schülerwanderschaft Johann's doch nicht daraus gewinnen lässt; soviel aber wird durch das Angeführte gewonnen sein, dass man erkennt, Johann habe unmöglich, wie die ältere Ansicht, ausgehend von einer übertriebenen Vorstellung der Bedeutung des damaligen Paris annimmt, die ganze Zeit seiner Studien in der Hauptstadt zugebracht. Es unterliegt vielmehr keinem Zweifel, dass er, ganz der Sitte gemäss, sich die berühmtesten Lehrer aufsuchte, und durch Glück wie durch einen gewissen richtigen wissenschaftlichen Instinct begünstigt — wenn ich mich dieses Ausdrucks bedienen darf — denn auch wirklich die besten Lehrer seiner Zeit fand, zuerst Abälard, dessen Einfluss auf ihn trotz der kurzen Zeit des Unterrichts ein bedeutender war, sodann die Vertreter der humanistisch-platonischen Richtung der carnotensischen Schule, zumal Wilhelm von Conches, endlich die grossen Theologen Gilbert de la Porrée und Robert Pullus. Nachdem er also in Paris mit der Dialektik den Anfang gemacht, schritt er, durch Abälard auf die Alten aufmerksam gemacht, unter Leitung Wilhelm's, den er daher wohlbedacht als Grammatiker bezeichnet, zur Lectüre derselben fort und legte sich auf jene philologisch-theologischen Studien, deren Haupt-

1) Epist. 82. (ed. G. p. 114). Man vergleiche Epist. 75. (G. p. 101).

2) Epist. 143 (ed. G. p. 206). Man vergleiche Enthet. v. 207, wo er sich mit der Bibliothek von Rheims bekannt zeigt.

zierde er später werden sollte: die Hochachtung, welche er durch Abälard bei Gelegenheit der Dialektik für die Alten gewonnen, verwerthete er also zu Chartres praktisch. Seine Armuth, zugleich aber sein Vorgeschrittensein bringt ihn dann auf neue Bahnen, in andre Lebenskreise — er kehrt nach Paris zurück und vollendet dort, wo durch Abälards Anregungen, mehr noch durch die Thätigkeit des genialen Hugo von St. Victor die erste grosse Theologenschule erblüht, seinen Bildungsgang an der Hand so ansehnlicher Lehrer, wie Gilbert und Robert.

Diess Letztere nun, der Unterricht bei den eben namhaft gemachten beiden Theologen, muss in die ersten vierziger Jahre fallen. Gilbert hat 1141 Paris verlassen und ist 1142 Bischof geworden[1]); hat ihn also Johann gehört, so muss er vor 1141 nach Paris zurückgekehrt sein, woraus wieder hervorgeht, dass er inzwischen nur drei Jahre, wie er übrigens selbst ausdrücklich bezeugt, von dort abwesend sein konnte. Nachdem er also Paris im Jahre 1138 verlassen (toto biennio conversatus in monte) kam er kurz vor 1141 dahin zurück, um Gilbert, der in diesem Jahre ihm entrissen wurde, zu hören. Auch Robert kann nicht lange sein Lehrer gewesen sein, wenn dieser im selbigen Jahre 1141 bereits zum Cardinal designirt wurde und seine Würde vor 1144 angetreten haben muss[2]). Erwägen wir diess alles, so stimmt einerseits zwar damit vortrefflich die Ende 1159 von Johann gethanene Aeusserung, es sei nun beinahe zwanzig Jahre her, dass er sich den Schulen und dem Kampfplatz der Logik entzogen[3]), andrerseits aber ist nicht recht begreiflich, wie er gesagt haben sollte, „unter meinen verschiedenen Studien verflossen mir zwölf Jahre,“[4]) — weil wir dadurch auf das Jahr 1148 gerathen. In der That hat der letzte Herausgeber des Metalogicus Giles den schon an sich curiosen Ausdruck duodennium gesperrt gedruckt, den

---

1) Hist. litt. de la France XII. p. 467. Dgl. Gallia Christ. s. eccl. Pictaviensi.

2) *Cave, G.*, hist. liter. script. eccles. II. p. 223.

3) Metal. lib. III. Prol.

4) Metal. l. II. c. 10.

in decennium zu verwandeln gerathen sein möchte. Denn ehe Johann, wie wir gleich sehen werden, um das Jahr 1149 nach England zurückkehrte, brachte er noch eine schwerlich ganz geringe Zeit beim Abte Peter von La Celle zu; auch ist nicht anzunehmen, dass er 5—6 Jahre, von 1142 oder 1143 bis 1148 unter Simon allein Theologie studirt. Lesen wir decennium, so hätte er fünf Jahre der Logik oder überhaupt artistischen Studien, fünf Jahre der Gottesgelahrtheit obgelegen, wir gewinnen dann wenigstens ein Paar Jahre für seinen Aufenthalt bei Peter in Moustier La Celle. Und diese Vermuthung, dass Johann seine Studien vor 1148 bereits geschlossen habe, wird zur Gewissheit, wenn wir eine Stelle im Prolog des Policraticus (p. 13 ed. G.) zu Hülfe nehmen, wo er sagt, er habe fast 12 Jahre mit weltlichen Possen d. h. am erzbischöflichen Hofe in England zugebracht. Diess ist nämlich 1159 geschrieben; Johann war daher schon spätestens 1148 nach England zurückgekehrt.

2. Uebergang nach England.

Etwa um die Mitte der vierziger Jahre also verliess Johann, wahrscheinlich durch seine Dürftigkeit gezwungen, Schule und Hauptstadt, um bei einem alten Freunde Hülfe zu suchen. Diess war der eben erwähnte Peter, damals Abt in Moustier La Celle, später Abt des Klosters St. Remy bei Rheims und schliesslich Nachfolger Johann's auf dem Bischofsitze von Chartres. Wo und wie sich die Freundschaft beider Männer gebildet habe, ist nicht klar. Es lässt sich aber vermuthen, dass entweder Peter, welcher wahrscheinlich jünger war als Johann, da er ihn um mehrere Jahre überlebte und erst 1187 starb, zu den Schülern gehört hatte, die Johann, wie wir oben sahen, als Student unterrichtete [1]), oder dass sie sich während ihrer Studienzeit

1) Metal. l. II. c. 10. nobilium pueros — mihi — alimenta praestabant. Dass Peter aus guter Familie war, lässt sich nicht nur daraus schliessen, dass er verhältnissmässig jung Abt wurde, sondern auch aus einigen unbestimmten Anzeichen in seinen Briefen. Aus einer Anführung Johann's geht sogar hervor, dass Peter mit den Grafen von Champagne verwandt war. (Epist. 88 ed. G. p. 195.)

als Mitschüler kennen gelernt, etwa in Provins oder Paris, wo Peter als junger Mann Klosterbruder gewesen war[1]). Johann trat aber nicht, obgleich ihn Peter später einmal als „clericus quondam noster“ bezeichnet, als Cistercienser-Mönch ein, sondern genoss nur die Gastfreundschaft eines klösterlichen Hospitiums. Diese wurde ihm in so reichem Masse zu Theil, dass er wie er sich selbst ausdrückt, „väterliche und mütterliche Liebe erfuhr“ — er fühlte sich dort ganz heimisch[2]). Peter that noch mehr; er machte seinen hülfsbedürftigen, mit so reicher Gelehrsamkeit ausgerüsteten Gast mit einflussreichen Männern bekannt, namentlich mit seinem geistlichen Obern, dem vielvermögenden Bernhard von Clairvaux[3]). Dieser nun empfahl seinerseits Johann an den Erzbischof Theobald von Canterbury in einem Briefe[4]), aus welchem hervorgeht, dass Bernhard unsern Johann schon früher gekannt und an Theobald empfohlen hatte, wahr-

---

1) Epist. Petri Cellensis 159.

2) Epist. Joa. Sar. 85 (ed. G. p. 117): Benignitas vestra sic meam in terra aliena paupertatem excepit, ut nec patris munus nec maternus mihi deesse videretur affectus. Magnum quidem erat sic exuli providere, ut apud exteras nationes civium commoditatibus fruerer etc.

3) Bernardi Abb. Epist. 361 (ed. Mabillon). Tom. I. p. 326 ad Theobaldum. Augetis mihi gratiam et multiplicatis gloriam, si gratia mei amici mei gratiam inveniant in oculis vestris. Ego tamen ab homine gloriam non quaero, sed regnum Dei et justitiam ejus. Unde factum est, ut praesentium latorem Joannem, amicum meum et amicum meorum, mittam ad sublimitatem vestram, ad familiaritatem vestram quam in vobis et de vobis habere praesumo. Testimonium enim bonum habet a bonis, quod non minus vita quam literatura promeruit. Nec hoc didici ab illis, qui verba sicut verba jactare noverunt sed a filiis meis qui mecum sunt quorum verbis credo sicut crederem oculis meis. Praesens vobis commendaveram eum: sed nunc absens multo magis commendo utique tanto securius quam sincerius et vitam et mores hominis fidissimis relatoribus didici. Si quid ergo ego possum immo quia possum plurimum ante faciem vestram providete ei, unde honeste immo honorabiliter vivere possit, sed et hoc velociter quia non habet quo se vertat. Interim providete ei in necessitatibus suis et liceat mihi experiri totum illud familiaritatis arcanum quod mihi conservatis in visceribus vestris, amantissime Pater.

4) Epist. Petr. Cell. 115 (VII, 21) ed. Migne Patrol. Tom. 202. p. 566. Theobaldus de gremio et sinu nostro Mag. Joannem inopem et pauperem suscepit etc.

scheinlich bei Gelegenheit des Concils von Rheims, zu dem Theobald nach Frankreich gekommen war und welchem auch Bernhard beigewohnt hatte [1]). Diese Empfehlung des mächtigen Hauptes der streng-kirchlichen Partei ward für Johanns Lebensstellung entscheidend. Theobald nahm den geistiggewandten, durch seltene wissenschaftliche Bildung ausgezeichneten Mann, der grade damals in der ersten Blüthe seines Alters stand, in seine Dienste. Diess muss im Jahre 1148 oder gar 1147 geschehen sein, da Johann wie eben bemerkt im Prolog des Policraticus, der 1159 geschrieben wurde, sagt, er habe nun ungefähr zwölf Jahre mit dem Hofleben in Berührung gestanden [2]).

Auch nach seinem Abgange von Moustier La Celle blieb Johann seiner Freundschaft zu Peter treu, wie der Briefwechsel beider Männer bezeugt [3]). So schickte er dem französischen Abt ein zierliches Andenken [4]) und übermachte ihm noch elf oder zwölf Jahre später sein Hauptwerk, den Policraticus vor der Herausgabe zur Durchsicht, mit dem Auftrage, das Buch lieber ganz zurückzuhalten, wenn es ihm zu frei und zu beissend gegen die Curiales zu sein schiene [5]). Peter wiederum schickt ihm sein Buch de panibus, welches Johann zu einer Rückäusserung des Dankes für alle genossenen Wohlthaten und zur Aufforderung, weiterhin schriftstellerisch thätig zu sein — denn so muss das Verlangen nach dem zum Brode gehörigen Wein verstanden werden — veranlasst [6]). Wir werden denn auch sehen, dass Johann in einer spätern Periode seines Lebens, als der grosse Kirchenstreit in England ihn aus dem Vaterlande vertrieb, aufs neue von Peter aufgenommen wurde und sich dann

1) Policrat. l. II. c. 22 (ed. G. p. 117): Si ab Arianis *Eugenio praesidente* dissensi deutet darauf hin, da bekanntlich Eugen III dem Concil von Rheims präsidirte.

2) Jam enim annis fere duodecim nugatum esse taedet.

3) Siehe unten Abschn. 3. Peter drückt einmal den Wunsch aus, von Johann und dessen Bruder Richard immer Nachricht zu haben (Epist. 123. oder VI, 11). Man sehe die Aeusserung Peters Epist. 118 (VII, 22).

4) Epist. Joa. Sar. 75 (ed. G. p. 99).

5) Epist. 81 (ed. G. p. 112—113).

6) Epist. 85 (ed. G. p. 117 seq.).

jahrelang der Gastfreundschaft seines alten Jugendgenossen erfreute [1]). Peter wurde nach Johann's Tode, wie schon bemerkt, zum Nachfolger seines Freundes im Bischofssitze von Chartres gewählt, welchen er, damals schon altersschwach und gichtgeplagt, von 1180 bis 1187 innehielt [2]).

3. Thätigkeit in Canterbury (bis 1163).

Das Amt, welches Johann im Dienste des Erzbischofs Theobald und der Kirche von Canterbury erhielt, umfasste mehrere Geschäfte. In erster Linie lag ihm ob, als Secretär des Primas zu fungiren, wozu er wegen seines gewandten lateinischen Ausdrucks sich ganz besonders eignete. Er führte also im Namen des Erzbischofs dessen amtliche Correspondenz, von der ein Theil uns noch vorliegt. Damit unmittelbar und mittelbar verbunden war eine juristische Thätigkeit in Vertretung und Unterstützung des Erzbischofs von Canterbury, der nicht nur als Primas des Reiches dem höchsten geistlichen Gericht in England, welches unter Umständen eine höhere Instanz bildete, vorstand, sondern an den auch als Legaten des Pabstes sonst noch manche Händel gelangten. Bei der engen Verbindung ferner, in welcher Theobald mit dem Hofe stand (er pflegte bei der häufigen Abwesenheit des Königs Heinrich II Reichsverweser zu sein), konnte es nicht fehlen, dass Johann, der sich bald das Vertrauen des Erzbischofs erwarb und später Alles bei ihm galt, auch zu politischen Geschäften herangezogen wurde. Endlich lässt eine Aeusserung im Metalogicus darauf schliessen, dass der Verfasser desselben auch auf wissenschaftlichem Gebiete seine Kräfte entfaltete — es lässt sich aber nicht sagen, ob nur gelegentlich oder regelmässig, ob im Lehrvortrage oder der blossen Disputation [3]), wie man denn nicht

---

1) Epist. 300 (ed. Gil. II. p. 246). Selbst ein Bruder Johann's theilte diese Gastfreundschaft, für welchen Peter schon früher alle Güte gehabt hatte. Vgl. Epist. 115 ed. Gil. p. 164.

2) Man findet die Zeugnisse über Peter's Leben in der Vorrede der Benedictiner Ausgabe seiner Schriften. (Parisiis, 1671. 4.)

3) Die Stelle, welche ich meine, ist im Prologus des Metal. und lautet: Quum opera logicorum vehementius tamquam inutilis, rideretur

etwa glauben darf, dass er als eigentlicher Scholasticus fungirt habe.

Johann war noch während der letzten Jahre des Königs Stephan, welcher 1154 starb, im Amt; er hatte also vielfache Gelegenheit, die Beeinträchtigungen und Unterdrückungen der Geistlichkeit durch diesen gewaltthätigen Fürsten zu beobachten, ja er erlebte sie mit[1]); grade im Gegensatz dazu scheint sich der hierarchische Zug seiner wissenschaftlichen Denkweise wie seiner praktischen Thätigkeit gebildet zu haben. Auch Theobald war ein zwar milder, aber doch entschiedener Vertreter des hierarchischen Princips, welches von dem grossen Philosophen Anselm nach England übertragen, grade durch die gewaltsame, schonungslose Eigenmächtigkeit der normannischen Könige Kraft erhielt und binnen Kurzem durch Thomas Becket den schärfsten Ausdruck bekommen sollte. Der Gedanke von der Souverainetät der Kirche fand nun oder schien doch zu finden seinen Ausdruck im römischen, dem sogenannten kaiserlichen Rechte, an welches sich grade um diese Zeit das kanonische Recht nach dem decretum Gratiani anschloss. Johann, wie wir später sehen werden, ist von der Vortrefflichkeit dieser Rechtsprincipien durchdrungen, deren Entwicklung er seinen Policraticus nicht zum geringsten Theile widmet; er kennt das römische Recht, sei es durch Studien in Frankreich[2]), sei es, dass er im Umgange mit Vacarius, seinem Mitgenossen am erzbischöflichen Hofe, noch nachträglich in die Grundsätze desselben eingeweiht wurde. Die Tendenz dieser geistlichen

---

et me indignantem et renitentem aemulus quotidianis fere jurgiis provocaret, tandem litem excepi et ad eas calumnias quas procuraverat, sicut emergebant studui *respondere*. — — Ipse enim procurabat, super quibus articulis *vellet orationem procedere*. Placuit itaque *sociis*, ut hoc ipsum tumultuario sermone dictarem etc.

1) Nichts kann stärker sein, als die Charakteristik des Stephan Enth. v. 1301—1310, woraus ich nur das „Venditor ecclesiae, proditione potens" hervorhebe. Näheres im dritten Abschnitt.

2) In Orleans wurde besonders das römische Recht zu Johann's Zeit gelehrt, obgleich diejenigen, welche es gründlich zu studiren trachteten, immer über die Alpen nach Bologna wanderten, wie Johann's Lehrer Alberich von Rheims (Metal. l. II. c. 10). Johann war in Orleans nicht ganz unbekannt (Enth. v. 208).

Gerichte, wie Theobald und unter ihm Johann ein solches zu leiten hatten, ging durchaus dahin, den alten volksthümlichen Institutionen das römisch-kanonische Recht unterzuschieben. Man sollte zwar glauben, dass die Cleriker im Gegentheil das Interesse gehabt hätten, die strengen Rechtsprincipien des jus civile auszuschliessen, aber da der Codex Justinianeus ein Paar für die Exemtion der Geistlichen günstige Bestimmungen enthält und — was die Hauptsache ist — Geistliche es waren, die da interpretirten, so war dem nicht so. Hatte das Geltendmachen der hierarchischen Principien im Allgemeinen das welthistorische Interesse, den Sieg des Geistigen über die materielle Gewalt des Weltlichen herbeizuführen, so ist wiederum dieses Herbeiziehen des römischen Rechts als das wichtigste Moment anzusehen, von dem die Fundamentirung des modernen Rechtsstaats ausging. Johann, weil er keinen persönlichen Vortheil sucht und jedwedem Ehrgeize fern ist, stellt uns darum um so reiner und vollständiger das Bild jener bahnbrechenden Tendenzen des mittelalterlichen Clerus vor, deren Verwirklichung freilich eine ganz andere geworden ist als ihre Vertreter ahnten und beabsichtigten. Seine Weltanschauung aber erwuchs ihm nicht etwa durch einseitige litterarische Studien, sondern aus der Wechselwirkung von Theorie und Praxis, von Ideen und Beobachtungen; da den Lehr- und Wanderjahren seines Aufenthalts in Frankreich jene vielbeschäftigte Zeit im Dienste Theobald's und in der Nähe des Hofes von England folgte.

Fassen wir nun diese letztere Periode aus Johann's Leben näher ins Auge, so ist schon bemerkt worden, dass er der Secretär des Erzbischofs war, wie er denn bei zunehmendem Alter und eintretender Kränklichkeit desselben dessen Stellvertreter im geistlichen Gericht wurde. „Die Sorgen und Klagen von ganz England, schreibt er daher, liegen mir ob“ [1]). Aber auch als noch der Erzbischof sich

---

1) Metal. Prol. (ed. Giles p. 9): Ex mandato domini mei cui deesse non possum sollicitudo totius Britanniae, quod ad causas ecclesiasticas mihi incumbebat. — Und am Schluss des Metal. (ed. G. p. 206): Negotiis more solito superesse non potest (wegen seiner Krankheit) in-

gesund befand, besonders in den ersten Regierungsjahren des jungen von Theobald erzogenen und auch später noch geleiteten Königs Heinrich II erfreute er sich eines besondern Vertrauens. Wir ersehen diess daraus, dass er als ausserordentlicher Gesandter des Erzbischofs und des Königs thätig war. „Den Kamm der Alpen" — so sagt er im Jahre 1160 —[1]) „habe ich zehnmal überstiegen, von England kommend; zweimal durchreiste ich Unteritalien (Apuliam), öfters habe ich Geschäfte meiner Vorgesetzten und Freunde an der Curie zu Rom geführt und bei mannigfachen Gelegenheiten bin ich nicht allein in England, sondern auch in Gallien vielmal herumgekommen". Nicht allein an Eugen III[2]), sondern vornehmlich an Adrian IV ist Johann gesendet worden[3]), zumal er sich einer ganz besonderen Freundschaft dieses Letzteren erfreute — bekanntlich des einzigen Engländers, welcher jemals den päbstlichen Stuhl einnahm. Wenn der Tod des Pabstes Adrian, so sagt er, alle Völker und Nationen christlicher Religion verstört hat, so hat er unser England, woher er stammte, zu um so herberen Schmerze bewegt und mit reichlicheren Thränen benetzt. „Von 'Jeglichem Guten beweint, Ist er der Welt geraubt' aber von 'Keinem mehr als mir beweint'. Denn wenn er auch eine Mutter und einen leiblichen Bruder hatte, so liebte er mich doch mit engerer Neigung als jene. Auch bezeugte er öf-

junxitque mihi provinciam duram et importabile onus imposuit, omnium ecclesiasticorum sollicitudinem. — Ebenso Epist. 59. p. 63 folgg. ed. G.

1) Metal. l. III. Prol. (ed. Giles p. 113).

2) Diese wahrscheinlich erste Reise Johann's fällt schon in das Jahr 1152. Epist. 59 (ed. G. p. 65): Eram enim Romae, praesidente B. Eugenio quando prima legatione missa in regni sui initio (Friedrich's I.) usw. — Ein andermal sagt er: Accidit in Apulia meis temporibus regnante Rogero (Policr. l. VII. c. 19 ed. G. p. 155). Roger starb aber Anfangs 1154. Man vergleiche Epist. 85, aus der Johann's Bekanntschaft mit Rogers Cancellarius, einem Engländer Namens Robert, erhellt.

3) Metal. l. IV. c. 42 (ed. Gil. p. 205). Matth. Westm. ad annum 1155 sagt: Rex Angl. Henricus nuntios solennes Romam mittens rogavit P. Adrianum adhuc novum cujus gratiam confidenter obtinere speravit utpote Anglum (Angli?) ut liceret ei Hiberniam hostialiter intrare et eam sibi subjugare etc. Quod papa regi gratanter annuit et eidem super hoc privilegium destinavit (den ausschliesslichen Besitz der Insel).

fentlich und in Geheim, dass er mich vor allen Sterblichen liebte. Er hatte von mir eine solche Meinung gefasst, dass so oft die Gelegenheit sich bot, er sein Gewissen vor mir zu erleichtern beliebte. Und obgleich er römischer Oberpriester war, so liebte er es doch, mich an seinem eignen Tisch als Gast zu haben und wollte denselben Becher und dieselbe Schüssel mit mir gemein haben, was er denn auch trotz meines Widerstrebens durchsetzte. Auf meine Bitten bewilligte und gab er dem erlauchten Könige von England, Heinrich II, Irland zum erblichen Besitzthum, wie seine Urkunde bis auf den heutigen Tag bezeugt. Denn nach uraltem Rechtstitel sollen ja aus der von Constantin gemachten und verliehenen Schenkung alle Inseln der römischen Curie zugehören. Auch schickte er ihm durch mich einen goldnen mit einem vortrefflichen Smaragd gezierten Ring, durch den die Investitur des Rechts für die Regierung Irlands erfolgen sollte: und eben dieser Ring wird auf Befehl im kgl. Reichsarchiv noch bis zu diesem Tage aufbewahrt.“ An einer andern Stelle erzählt er, dass er mit Adrian nach Benevent gereist sei und sich dort fast drei Monat in seiner Gesellschaft aufgehalten habe [1]). Gräde diess freundschaftliche Verhältniss Johann's zu Adrian war wohl die Veranlassung, dass er zu Botschaften an ihn benutzt wurde [2]).

Gleichwohl wurden sie [3]) die Veranlassung einer Katastrophe, über deren speciellere Gründe wir freilich bei den dunkeln, in Johann's Briefen darüber gemachten Aeusserungen nicht unterrichtet sind, welche aber darin bestand, dass er sich den Zorn des Königs Heinrich II zuzog, da dieser die absolutistischen Tendenzen seiner Vorgänger nicht nur theilte, sondern ein so viel mächtigerer Fürst ihnen sogar in noch stärkerem Masse nachlebte. Die Ansprüche der Geistlichkeit auf eximirten Gerichtsstand, Steuerfreiheit und selbst eine Art politischer Unabhängigkeit wollte der weit hinausstrebende König nicht dulden. Da wurde ihm nun unser

---

1) Policr. l. VI. c. 24. p. 59 (ed. G.).

2) Die freimüthigen Aeusserungen Johann's über die Curie und die charakteristische Antwort des Pabstes. Ebend.

3) Epist. 115 (ed. G. p. 164).

Johann als ein gefährlicher Mensch dargestellt, welcher im ultramontanen Interesse wirke [1]). Aus der Correspondenz geht hervor, dass der ehrgeizige, arglistige, politisch schlaue Bischof von Lisieux — derselbe, welcher später als Becket's Gegner eine so bedeutende Rolle spielte, — ihn beim Könige anschwärzte [2]). Er beklagt sich darüber beim Pabste Alexander, über dessen Wahl er uns Auskunft giebt, ohne sie mitgemacht zu haben [3]). Dazu müssen noch allerlei Missverständnisse und Verleumdungen gekommen sein [4]). Besonders wurde ihm aber zur Last gelegt, dass er das königliche Ansehen untergrabe und die hierarchischen Bestrebungen, welche während der Jugend des Königs aufgetaucht waren, fördere. „Kein Uebel, so schreibt er dem damaligen Reichskanzler Becket [5]), im Staate, was ich nicht thue; geschieht etwas recht, so sinds Andere, geschieht etwas unrecht, so bin ichs". Und doch wolle er nur die der Kirche nöthige Freiheit und die Wahrheit [6]). Er nimmt aber die Unterstützung des einflussreichen Becket, welcher übrigens gleich ihm Cleriker des Erzbischofs, nämlich Archidiaconus von Canterbury war, beim Könige in Anspruch [7]). Sich denselben zu diesem Zwek geneigt zu machen, hat er ihm denn auch seine beiden Schriften, welche er um diese Zeit herauszugeben Veranlassung nahm, dedicirt. Auch vom Pabst wusste er sich einen Brief an den König zu verschaffen, denselben wieder günstig zu stimmen; und suchte durch die Vermittlung eines Freundes, welcher in der Ueberschrift des

---

1) Epist. 115 (ed. G. p. 164).

2) Epist. 108 (ed. G. p. 158) ad Alex. Pap. Episcopo Lexoviensi gratiam rependetis, pro eo, quod in me servum vestrum serenissimi D. regis tantam conflavit indignationem, ut morari in Anglia mihi tutum non sit, et exire aut impossibile sit aut difficillimum.

3) Epist. 59 (ed. G. p. 63 folgg.). Petersen liest aus dem 42. Briefe p. 43 ed. G. heraus (Enth. Praef. V), dass Johann als Gesandter Alexanders nach England ging. Gleichwohl ergiebt sich aus einem Briefe Peters von Celle, den Petersen selbst anführt, das Gegentheil (IV, 4).

4) Man vergl. Epist. Joa. S. 61 (ed. Gil. p. 74) u. 66 (ed. Gil. p. 83).

5) Epist. 113 (ed. G. p. 161).

6) Epist. 112 (ed. G. p. 142).

7) Epist. 113 (ed. G. p. 161).

betreffenden Briefes[1]) Ernulph genannt wird, wahrscheinlich aber kein Anderer ist, als Radulph von Lisieux (Radulphus Niger Lexoviensis; man vergleiche Epist. 180. 181. 192. 261—63 ed. Giles I, p. 293. 297. — II, 3. 165—169) ein Schreiben an Becket gelangen zu lassen (Epist. 113 ed. Giles p. 161), worin er ihn bei ihrer alten Freundschaft beschwört, den Zorn des Königs von ihm abzuwenden, das Schreiben des Pabstes zu diesem Zwecke zu gebrauchen und sich überhaupt seiner anzunehmen. Wie schlimm die Sache stand, ersehen wir aber aus einem Briefe an Radulphus de Serris (ed. G. p. 63. ep. 59), aus dem hervorgeht, dass Johann wegen der Ungnade des Königs seiner Einkünfte beraubt, in grosser Bedrängniss und Noth lebte[2]), so wie aus zwei Briefen an Peter von Celle, aus deren einem hervorgeht, dass er um seine persönliche Sicherheit besorgt, England gern gemieden hätte, wenn er nicht gefürchtet, die Sache noch mehr zu verschlimmern[3]). Dann aber, zu Anfang des Jahres 1160, nachdem die Differenz schon einige Zeit gedauert, beschliesst er, England wirklich zu verlassen[4]); doch scheint es nicht geschehen zu sein, und die Sache wurde vorläufig auf Bitten des Pabstes, des Erzbischofs und des Kanzlers (epist. 112. p. 161) beigelegt. Der König, welcher im Mai 1160 mit Frankreich Frieden schloss, nachdem er im November 1159 die Belagerung von Toulouse aufgehoben, wurde andern Sinnes und gegen Johann günstiger gestimmt. Dass aber Theobald kurz vor seinem Tode, der im Frühjahr 1161 erfolgte, sich gemüssigt fand, unsern Johann durch ein besonderes Schreiben an Heinrich II zu empfehlen[5]), mag doch als ein Zeichen dafür gelten, dass

1) Epist. 112 (ed. G. p. 160).

2) Si quidem jam de humano desperatur auxilio et me quidem rei familiaris sub onere alieni aeris et importunitate creditorum urget angustia.

3) Epist. 112 (ed. G. p. 142). Scripseram quidem vobis de adventu meo, quod ex subjectis causis fore credideram. Quod vero sententiam mutavi vel distuli, non levitas mea, sed consilium amicorum meorum fuit etc.

4) Epist. 115 (ed. G. p. 164).

5) Epist. 64 (ed. G. p. 80). Et quidem omnes alumnos meos me pridem vobis memini commendasse. Nunc autem eum vobis commendo

der Letztere im Stillen dem unerschrockenen wenn auch bescheidenen Vertheidiger der Rechte des Clerus zu grollen fortfuhr, welcher inzwischen durch die Herausgabe des Policraticus seiner hierarchischen und widerweltlichen Gesinnung einen sehr bestimmten Ausdruck obgleich den König persönlich schonend gegeben hatte [1]).

Nachdem Theobald in Folge längerer Krankheit im April 1161 gestorben war, wurde, wie Johann vorausgesehen und vorausgesagt [2]), im Mai des folgenden Jahres Thomas Becket auf des Königs Wunsch fast einstimmig zum Primas des Königreichs erwählt [3]) — ein Ereigniss, welches die grössten

---

prae ceteris qui in obsequio meo prae ceteris laboravit etc. Dieser Brief ist sicherlich kurz vor Theobald's Ende an den König gerichtet worden.

1) Policrat. Prol. p. 16 (ed. G.). Dum tamen Tolosam cingitis (Frühjahr und Sommer 1159) ista aggressus sum et me curialibus nugis paulisper ademi. Petersen bezieht letztere Worte wieder auf Oxford, wovon Johann nicht ein Sterbenswörtchen sagt; er meint sogar, dass der Metalogicus in einem „refugium" geschrieben sei, ubi litteras coleret. Es scheint aber gar nicht, dass Johann in der Zeit der Ungnade des Königs viel grössere Musse gehabt habe, als sonst. (Man sehe Policr. l. VII. Prol. (ed. G. p. 80.) Dass er sein Amt nicht verliess, geht aus Epist. 113 (ed. G. p. 161) hervor, wo er sagt, „me fere excluso, nisi onera fuerint obeunda" — Worte, die sich auf seine precaire Stellung bei dem Erzbischof, welcher bei Abwesenheit des Königs sich doppelt in Acht nehmen musste, beziehen.

2) Enth. v. 1293—96.

Ille Theobaldus, qui Christi praesidet aulae
Quam fidei matrem Cantia nostra colit,
Hunc successurum sibi sperat et orat, ut idem
Praesulis officium muniat atque locum.

3) Ich berühre grundsätzlich die allgemeineren Punkte dieser Kirchengeschichte nur soweit, als sie Johann selbst berühren oder durch seine Mittheilungen Licht empfangen. Ohne daher im Nähern auf die von den entgegengesetztesten Standpunkten aus gegebenen Darstellungen der kirchlichen Irrungen und Wirren zur Zeit Becket's einzugehen, bin ich nur bestrebt gewesen, den Antheil, welchen Johann daran hat, und die Stelle, welche er in diesem interessanten Drama einnimmt, so objectiv als möglich zu bezeichnen. Es wird aber nicht fehlen, dass ich mehr als einmal, ausdrücklich oder stillschweigend, von früheren Auffassungen abzuweichen gezwungen bin. — Die Geschichte von Becket's Erwählung am besten bei *J. C. Robertson,* Becket, Archbishop of Canterbury. (London, J. Murray. 1859. 8.) p. 38—44. — Dass Gilbert

Kämpfe zwischen geistlicher und weltlicher Macht im Schoosse trug und mit dem tragischen Untergange des ehemaligen Lieblings des Königs endete. Es ist bekannt, dass Heinrich II seinen Reichskanzler, bis dahin das willige Werkzeug seiner Pläne und Massregeln auch in Kirchensachen [1]), in der Absicht zum Erzbischof von Canterbury hatte erwählen lassen, um ohne Schwierigkeiten von Seiten der hierarchischen Ansprüche regieren zu können — Becket sollte die höchste weltliche Würde mit der höchsten geistlichen zu dem Ende verbinden, dem absolutistischen Streben des Königs nur um so fördersamer zu dienen. Diese Voraussetzung des Königs erwies sich aber als irrig, indem Becket gar bald Gesinnungen an den Tag legte, welche von seiner bisherigen Handlungsweise ihn weit entfernten. Beruht dieser Umschlag Becket's auch keineswegs auf prämeditirter, lange verhüllter Heuchelei [2]), so werden wir sie doch eben so wenig als die plötzliche Gnadenwirkung des heiligen Geistes betrachten dürfen, wie man hie und da auf Grund der mittelalterlichen Heiligenlegende angenommen hat. Man wird die Sache, wenn man die Thatsachen unbefangen prüft und die wohlerwogenen Zeugnisse der Zeitgenossen, das unsers Johann's an der Spitze, dazu nimmt, vielmehr so fassen müssen, dass der neue Erzbischof Thomas von dem Hochgefühl seiner geistlichen Würde und von einer gewissen Nothwendigkeit seiner Lebensstellung, nicht weni-

---

Folioth, damals Bischof von Herford, später von London, allein einigen Widerstand leistete, erzählt Johann Epist. 183 (ed. G. p. 304), indem er dem ehrgeizigen Gelehrten zugleich vorwirft, er habe die Absicht gehegt, selbst Erzbischof zu werden.

1) Vgl. *Robertson*, a. a. O. p. 60—61. Auch Johann deutet es an, indem er von Thomas im Entheticus (v. 1437—39) sagt:

Ut furor illorum (der Kirchenfeinde) mitescat, dissimulare
Multa solet, *simulat quod sit et ipse furens;*
Omnibus omnia fit, specie tenus induit hostem.

Noch deutlicher Epist. 145 p. 224: ministrum iniquitatis eum fuisse non ambigo.

2) Wie *A. Reuter* annimmt, Alexander III. Bd. I, p. 272 — vielleicht durch Johann's leicht misszuverstehende Aeusserungen veranlasst. Dagegen *Robertson* p. 59 usw.

ger aber auch durch Eigensinn, Heftigkeit und hochfliegenden Ehrgeiz allmälig in eine immer entschiedenere Opposition gegen den König gedrängt wurde, welche bei dem zugleich jähzornig-gewaltsamen, wie unnachgiebig-zähen Charakter des Letzteren bis zum Aeussersten führen musste. Die gewaltsame kirchenschänderische Tödtung des Erzbischofs, welche in Folge einer unbesonnenen Aeusserung des Königs im Jahre 1170 erfolgte, hat auf das Leben des Mannes einen Heiligenschein zurückgeworfen, welcher der unbefangenen Auffassung keineswegs Stich hält; aber wenn wir auch Becket's grosse Fehler nicht leugnen können, so dürfen wir doch andrerseits nicht verkennen, dass sein Streben immerhin von der idealen Vorstellung einer durch Gott gewollten, ja eingesetzten Unabhängigkeit des Clerus getragen wurde. Es ist aber schwer, sich in die Seele eines Mannes zu versetzen, welcher sieben Jahre lang das weltliche Regiment im Sinne der Feudalgewalt führen geholfen hatte, und sich nun den nothwendigen Bedingungen zur Durchführung staatlicher Ordnung grade am schärfsten widersetzte; in ihm kommt jener Dualismus, an welchem das Mittelalter überhaupt krankte, gewissermassen zu persönlicher Erscheinung. Was Wunders also, dass er in diesem Kampf den Kürzern zog, bei dem jede der beiden Partheien auf ihrer vermeinten Prärogative bestand und nachzugeben nicht gewillt den Compromiss als eine Verkürzung ihrer Würde, als eine Verletzung ihrer Pflicht und als einen Abbruch ihres göttlichen Rechtes von sich wies, der König aber die entschiedene Majorität seiner weltlichen und geistlichen Barone für sich hatte?

Das Nähere dieses Kampfes interessirt uns wie gesagt nur so weit, als Johann's Schicksal davon berührt, ja bedingt wurde. Thomas bewies von der ersten Zeit seiner Erhebung an dem alten Freunde und Mitcleriker die grösste Freundschaft, das weiteste Vertrauen [1]). Hatte Johann die Ehre gehabt, nebst drei andern Geistlichen zum Testamentsvollstrecker des alten Erzbischofs ernannt worden zu sein [2]), so

1) Epist. 113 (ed. G. p. 161) antiqua familiaritas; spectatae amicitiae fides.

2) Epist. 57 (ed. G. p. 60).

wurde er nun ausersehen, für den neuen Erzbischof das Palladium vom Pabste zu erbitten, zu welchem Zwecke er mit zwei andern Clerikern nach Montpellier reiste [1]), der damaligen Residenz des aus Rom vertriebenen Alexander's. Johann's schärferer Blick hatte von vorn herein den Reichskanzler richtiger beurtheilt, als der König; und wenn Becket auch in seinem weltlichen Amte dem weltlichen Herrn zu sehr nachgegeben hatte, so war darum noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, dass Thomas sich in seinem geistlichen Berufe auch geistlich führen würde. Die Dedication des Policraticus, in welchem Johann die Grenzen des Weltlichen und Geistlichen auf seine Weise bestimmt, dürfen wir nicht bloss als einen Versuch ansehen, sich die guten Dienste des starkgeschmeichelten [2]) Reichskanzlers in der oben erwähnten Differenz zu versichern, sondern auch den Candidaten der Primaswürde an seine in Aussicht stehenden höheren Pflichten zu mahnen. Und dass Johann diesen Zweck erreichte, dass auf Thomas das inhaltsreiche eindringliche Werk den grössten Einfluss ausgeübt hat, wer dürfte das leugnen? Dem Könige Heinrich wenigstens, als bereits im Jahre 1162 Becket bei Gelegenheit des Aufgebens der Reichskanzlerschaft mit ihm in ein gespanntes Verhältniss kam, wurde Johann — und ersichtlich mit gutem Grunde — als Rathgeber und Unterstützer der hierarchischen Gesichtspunkte des Erzbischofs aufs Neue verdächtig. William Fitz Stephen, einer der Berichterstatter des Becket'schen Martyriums, berichtet denn auch, dass Johann schon im Jahre 1163 um die Zeit oder vielmehr vor der Zeit des bekannten Concils von Clarendon, welches im Jahre 1164 statt fand, aus England verbannt worden, ebenso wie sein Freund und Gesinnungsgenosse Johann, Thesaurarius von York, zum Bischof von Poitiers gemacht sei, um Becket der Rathschläge beider Männer zu berauben [3]). Ist diese Nachricht auch un-

---

1) *Robertson*, Becket p. 47. Davon abweichend *Reuter*.

2) Policr. Enth. v. 25:

Ergo quaeratur lux cleri, gloria gentis
Anglorum, regis dextera, forma boni etc.

Der Panegyricus geht durch die zwölf folgenden Distichen.

3) Pag. 215 (ed. G. vita Sti Thomae Bd. I). Wilhelm nennt unsern

genau, indem Johann von York schon früher Bischof wurde, als die Streitigkeiten zwischen dem Könige und dem neuen Erzbischof ausbrachen [1]), und als Johann von Salisbury wahrscheinlich nicht förmlich verbannt wurde, sondern aus Furcht vor Gewaltthätigkeiten England freiwillig mied', so ist doch soviel gewiss, dass er noch im Jahre 1163 sein Heimathsland verliess und sich nach Frankreich begab — [2]) seinem Erzbischof zum Beispiel und Vorspiel dessen, was dieser bald selbst thun sollte und in der That schon damals im Sinne führte.

4. Zweiter Aufenthalt in Frankreich und Rückkehr nach England. (1163—1170.)

Seiner Gesinnung treu, fuhr Johann auch nach seiner Entfernung von Vaterland und Amt fort, der Sache zu dienen, welche er als die Gottes betrachtete. Er widmete ihr eine grosse, eingreifende Thätigkeit. Zwar mit Becket im Einzelnen keineswegs immer einverstanden, ehrte er doch in ihm nicht nur den Vorgesetzten, sondern vor allen Dingen den Träger des Princips, mit dem er sich selbst identificirt hatte, und war unermüdlich thätig, durch eine ausgebreitete wohlerwogene Correspondenz für Becket fördersamst zu wirken und zu werben [3]). Johann's Briefe, welche grösstentheils dieser Periode seines Lebens angehören, haben daher eine doppelte Bedeutung: sie fallen einmal als wirkungsreiche Thatsachen bei diesem Streite ins Gewicht, und sind dann zweitens historische Zeugnisse desselben Streites, dessen Urheber und Theilnehmer, Begebenheiten und Zwischenfälle sie uns viel ungefärbter, unbefangener, zuverlässiger

---

Johann canonicus Sarum: letzteres ist wohl aus einer Abkürzung von Saresberiensis entstanden, ersteres ist eine ungenaue Bezeichnung, wie denn Fitz Stephen häufig dergleichen kleinere Verstösse macht.

1) *Pauli*, Gesch. v. Engl. III, p. 37 Anm. — Die Gallia christiana giebt das Jahr 1162 als das der Erhebung Johann's zum Bischof von Poitiers an — nach Robertus de monte. (G. Chr. II. p. 1180).

2) Epist. 134. p. 187 folgg. (ed. G.).

3) Daher nennt ihn *Peter von Blois* in einem anno 1170 an ihn gerichteten Briefe (epist. 22): manus et oculus archiepiscopi.

vorführen, als die im Legendenstil gehaltenen und demgemäss mit viel frommen Täuschungen verbrämten Berichte Anderer [1]). Nur in den allgemeinsten Umrissen aber soll dieses lebendige, bei Johann's scharfer und klarer Beurtheilung und Kenntniss der Menschen wie der Verhältnisse höchst treue Bild des merkwürdigen Streites, seiner innern und äussern Motive, seines Verlaufs und endlich der blutigen That, womit er endete, gegeben werden, da von der Sammlung seiner Briefe, welche dieses Bild gewährt, in einem folgenden Abschnitt eingehendere Rechenschaft abgelegt werden wird.

Johann war bei seiner Flucht von England nach einem kurzen Aufenhalt in Paris wieder zu seinem Freunde Peter geeilt, den er aber nicht mehr in La Celle fand, sondern in der Abtei St. Remy bei Rheims, wohin Peter seit Jahresfrist als Vorstand übergegangen war [2]). Dort schlug der Flüchtling nun seinen Wohnsitz auf — als alumnus [3]), da er von seinen Einkünften aus England nur gelegentlich Einiges bezog, und für sich und seinen Bruder Richard [4]), der

4) Daher *Robertson's* treffliche Beurtheilung: The best letters of the whole cycle are those of John of Salisbury. — — Unlike most of those with whom he is associated in the correspondence he is free from cant and writes with apparent honesty, he is genial, learned and sensible a. s. o. (pag. 173—174).

2) Epist. 134 ed. G. p. 187 folgg.

3) Epist. Petr. Cellensis 151 (VII, 20) p. 595 (ed. Migne Patrol.). — Epist. Joan. S. 300 (ed. G. p. 246).

4) Ueber Johann's Bruder Richard, welcher jünger gewesen zu sein scheint, geben die Briefe No. 96. 156—7. 161. 165. 173. 179. 187. 279 (ed. Giles I. p. 141. 247. 248. 252. 258. 274. 290. 327. II, 187) Auskunft. Richard scheint Johann's einziger Bruder gewesen zu sein (Epist. 179 ed. G. p. 290); war vielleicht auch zur domus des Erzbischofs gehörig (Epist. 173 ed. G. p. 274), jedenfalls durch Johann's Flucht auch seiner Einkünfte beraubt. (Eb.). Er blieb nach dessen Entweichung noch eine Zeit lang in England zurück (Epist. 156—157 ed. G. p. 247. 248), denn wenn er wirklich seinen Bruder, wie das von *Brial* (Notice des manuscrits IX. p. 117) publicirte Fragment besagt, nach Paris begleitete, so muss er wieder umgekehrt sein; wird dann später von Johann aufgefordert, nach Frankreich zu kommen, wo er ihn mit offenen Armen empfangen will. (Epist. 165. p. 258). Er bittet seinen Freund Nicolaus, den Richard an den Bischof von Norwich zu empfehlen (Epist. 161 ed.

gleichfalls das Vaterland verlassen musste, bei Freunden um Unterstützung bitten muss, wie diess namentlich ein Schreiben an den ehemaligen Thesaurarius von York, späteren Bischof Johann von Poitiers bezeugt [1]), weil beide mitunter in grosser Bedrängniss und Dürftigkeit lebten [2]). Seine Hauptthätigkeit während dieser langen Zeit der Verbannung war eben die Correspondenz; ein persönliches Eingreifen konnte nur gelegentlich stattfinden; an jene haben wir uns also zu halten. Neben dem grösseren Handel des Königs mit dem Erzbischofe laufen die Bestrebungen Johann's parallel, auf ehrenvolle Bedingungen nach dem Heimathslande zurückkehren zu dürfen, aber theils die Unzuverlässigkeit oder Unzureichendheit der königlichen Versprechungen [3]), theils die Befürchtung, durch eine Heimkehr ohne den Erzbischof als diesem abtrünnig zu erscheinen [4]), liessen den treuen Anhänger des hierarchischen Princips schliesslich doch lieber im Elend der Fremde ausharren [5]), obschon nicht nur Freunde sondern auch er selbst Bestrebungen machte,

---

G. p. 252), nachdem er in Exeter unter dem Schutz des Bischofs und des Archidiaconus Balduin gewesen war (Ep. 156—7 ed. G. p. 247. 248). Richard eilte nach seiner Rückkehr gleich dorthin (Ep. 242 ed. G. II. p. 121), Johann ermahnt seinen vielleicht weniger charakterstarken Bruder, bei der guten Sache auszuharren (Epist. 179 ed. G. p. 290). Richard kommt dann wirklich nach Frankreich hinüber (Epist. 187 ed. G. p. 327, wo J.'s Dank an Nicolaus für dessen Freigebigkeit gegen Richard ausgedrückt wird). Epist. 190 (p. 335 aus dem Jahre 1166): Coexulat mihi frater meus mecum. Er kehrt mit ihm nach der Versöhnung des Königs mit Becket heim (Epist. 300 ed. G. II. p. 242). Richard erwarb sich gleichfalls die Freundschaft des Abts Peter von St. Remy (Epist. Petri Cellensis 121—123 [V, 14. 20. VI, 11] ed. Migne Patrol. p. 570—571).

1) Epist. 148 (ed. G. p. 234).

2) Ebend. und Epist. 168 (ed. G. p. 266). Andrerseits rühmt er einmal, dass es ihm, was zeitliche Güter betrifft, wohl ergehe. Und da er auf seine Kosten Bücher abgeschrieben haben will (Epist. 211. pag. 54—55), so muss diess wohl nicht übertrieben sein.

3) Epist. 148 (ed. G. p. 234).

4) Epist. 151 (ed. G. p. 240). 187 (ed. G. p. 327).

5) Epist. 142 (ed. G. p. 204). Ecclesiae et archiepiscopo Cantuariensi debitam servavi fidem et ei *ubi justitia et modestia videbantur adesse,* et in Anglia et in partibus cismarinis fideliter astiti.

davon loszukommen [1]). Diess ist ihm um so höher anzurechnen, als er mit gutem Gewissen behaupten zu können glaubte, dass er nichts Unschickliches gegen König und Landesgesetz gethan [2]).

Um aber den Antheil, welchen Johann an Becket's Streit mit Heinrich II hatte, im Einzelnen würdigen zu können, ist es nöthig, sich zugleich den allgemeinen Verlauf desselben nach seinen Hauptmomenten, eben an der Hand der von Johann selbst in seinen Briefen gemachten Mittheilungen zu vergegenwärtigen.

War Becket vor seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Sitz auch in solchen Dingen, die geradezu den Interessen des Clerus zuwider liefen, dem Könige zu Willen gewesen [3]), so hatte er doch, im Bewusstsein der unvermeidlichen Differenz, welche ihm bevorstand, die neue Würde von sich abzuwenden gesucht [4]), wiewohl vergeblich. Bald genug kam der Streit zum Ausbruch. Nachdem Becket durch das Aufgeben der Reichskanzlerschaft, die er doch nach dem Willen des Königs mit der Primaswürde verbinden sollte, denselben schon nicht wenig gereizt [5]), und durch Rückforderung verschiedener Ländereien, worunter namhafte Besitzungen waren, ferner durch Verweigerung der Taille für Grund und Boden der Kirche dessen Missstimmung noch vergrössert hatte [6]), kam es zwischen beiden dadurch zum

---

1) Epist. 139. 141—2. 148. 151. 163 (ed. G. p. 198. 202—5. 234—238. 240. 256). Im letzten dieser Schreiben geht Johann sogar so weit zu sagen: Confido autem quod Dom. Londinensis et archidiaconus Pictaviensis (diess ist Richard, an welchen Epist. 164 gerichtet ist, vgl. Epist. 313) si opportunitatem viderint, agent de pace mea. Nec diffido de Ricardo de Luci.

2) Epist. 139 (ed. G. pag. 199): Ex conscientia contra honorem regi debitum aut utilitatem me in nullo versatum esse monstrare paratus sum etc.

3) So hatte sich Becket als Reichskanzler dazu hergegeben, die consuetudo de secundis auxiliis, eine Abgabe, den Geistlichen aufzulegen (Ep. 49 ed. G. p. 51).

4) *Reuter*, Geschichte Alexander's III. Bd. I. p. 263 folgg. — *Johann's* Vita St. Thomae ed. G. p. 363.

5) *Robertson* p. 63 hebt diesen Punkt mit Recht besonders hervor.

6) *Robertson* p. 65 und folgg.

entschiedenen Bruch, dass der Erzbischof auf der Immunität des Clerus d. h. auf dessen gerichtlicher Exemtion bestand. Cleriker, welche Verbrechen begangen hatten oder doch deren beschuldigt wurden, sollten nicht mehr vor die bürgerlichen Gerichte gezogen werden dürfen, sondern mit Kirchenstrafen davonkommen: ein Grundsatz, den sich der König zumal bei dem wüsten wilden Zustande Englands und der grossen Menge vorkommender besonders durch Geistliche verübter Verbrechen nicht gefallen lassen mochte[1]). Zur Entscheidung der Frage, ob der Clerus auch im Falle schwerer Verbrechen der bürgerlichen Jurisdiction entzogen werden dürfe, jedoch auch zur Untersuchung anderer clericaler Missbräuche und Ansprüche, fand sich Heinrich veranlasst, zuerst zu Westminster im October 1163 ein Concil zusammenzuberufen[2]), und als dasselbe seinen Wünschen sich nicht willig genug zeigte, im Januar 1164 zu Clarendon bei Salisbury eine neue Versammlung der Prälaten und weltlichen Lords des Reiches zu veranstalten, welchen die nachher so berühmt gewordenen sechzehn Artikel vorgelegt wurden. Diese sechzehn Artikel, von Johann die „verkehrten" ja die „verruchten"[3]) genannt, enthielten Bestimmungen dem alten Gewohnheitsrechte gemäss[4]), welche jedoch der von Pabst Gregor VII zuerst mit aller Schärfe geltend gemachten Unabhängigkeit des Clerus (oder der sogenannten Kirchenfreiheit) stark zuwiderliefen: sie stützten sich auf den Grundsatz, dass auch die Geistlichkeit, zumal durch den Besitz von Ländereien, dem Könige als dem Lehnsherrn zu Gehorsam verbunden sei. Obgleich nun die Mehrzahl der Bischöfe[5]), welche sich dem Sinne der Zeiten und auch

---

1) *Pauli,* Geschichte von England. III. p. 36.

2) *Robertson* p. 89.

3) Perversae reprobae consuetudines illae. Epist. 225 (ed. G. II. p. 82 u. 83). *Reuter* druckt sie nach *Mansi* ab (I. p. 573). Den Inhalt giebt kurz an *Pauli* III. p. 42. Die wichtigste ist die dritte, welche gegen die ausschliessliche Gerichtsbarkeit des Clerus gerichtet ist.

4) Dieser Punkt ist weder von Johann noch von Thomas selbst jemals geleugnet worden. Der König ging also immer von dem Bewusstsein aus, das historische Recht für sich zu haben.

5) Johann sagt gradezu „episcopi". Der Sinn des hohen Clerus

der Sache gemäss viel mehr als Barone des Reichs, dessen Einrichtungen sie zu erhalten verpflichtet seien, und als Unterthanen des Königs fühlend, denn als Mitglieder der römischen Hierarchie und als Abhängige eines fernen Oberpriesters, dessen Rechtstitel nicht einmal feststand, — die ihnen vorgelegten Constitutionen anzunehmen bald bereit waren, so konnte Becket doch trotz seines ihm abgedrungenen Versprechens, dem Könige willfahren zu wollen, nur mit äusserstem Widerstreben durch allerhand Künste und Drohungen zur Einstimmung vermocht werden [1]), die er aber auch, kaum nachdem sie geschehen, als unrecht und sündhaft widerrief [2]). Der König seinerseits in der Hoffnung betrogen, alle die Vortheile, welche er dem altersschwachen Theobald in kirchlichen Dingen abgerungen [3]) durch den ihm bisher so ergebenen Becket zu behaupten und sogar zu vermehren, warf nunmehr den äussersten Hass auf ihn. Er machte sogar einen Versuch, den in seinen Augen treulosen Mann zu verderben. Thomas wurde vor ein Reichsconcil in Northampton beschieden, welches recht eigentlich dazu bestimmt war, ihn zu stürzen. Eine Verdammung wegen Hochverrathes, die freilich in eine blosse Geldstrafe auslief [4]), noch mehr aber die Forderung, für seine Führung der Reichskanzlerschaft Rechenschaft abzulegen (welche Rechenschaft ihm doch bei der Uebernahme seines erzbischöflichen Amtes ausdrücklich erlassen worden war) brachten den zum Aeussersten getriebenen Thomas dazu, sich jedweder richterlichen Gewalt seiner Pairs zu widersetzen und mit der Erklärung,

---

ging im Allgemeinen dahin, bei der ältern Gesetzgebung im Sinne des Feudalstaats zu bleiben.

1) *Robertson* p. 100—102. Gilbert Folioth macht in seiner sicherlich ächten, wenn auch oft angefochtenen Anklageschrift gegen Thomas, die auf den heiligen Mann ein so eigenthümliches Licht wirft, ihm daraus einen Hauptvorwurf.

2) Offensam confessio diluit. Epist. 225 (ed. G. II. p. 83).

3) In Theobald's Declaration an Thomas heisst es (Epist. Joa. Saresb. 49. p. 51 ed. G.). Est autem quod tam de consilio religionis quam de proprio concepimus spiritu, ut *omnes malas consuetudines,* quae *nostris temporibus et per nos ortae sunt* in archiepiscopatu, emendemus ante exitum nostrum.

4) *Robertson* p. 113, und *Reuter* p. 409 geben die Quellen an.

dass die Kirche, was sie habe, als freie und ewige Gabe betrachte, welche irdischer Controlle entzogen sei[1]), sich ganz ausserhalb des staatlichen Lehensverbandes zu stellen. Dadurch in den Augen des Königs und der Barone zum Reichsverräther geworden, musste nun der hartgeängstigte Prälat auf seinen Rückzug sinnen, da England bei dem Jähzorne und der Gewaltsamkeit des Königs für ihn ein zu unsicherer Aufenthalt gewesen wäre.

Wie Johann ihm im Policraticus den Massstab des Handelns vorausgezeichnet hatte, so war er ihm, wie wir oben gesehen haben, im Herbst 1163 nach Frankreich vorausgeeilt, um die in Aussicht stehende Uebersiedlung des Erzbischofs vorzubereiten und zu vermitteln. In eingehender Schilderung der Verhältnisse weiss er ihm dazu guten Muth zu machen[2]). Er hebt besonders die Bereitwilligkeit des Königs Ludwig von Frankreich, dem bedrängten Erzbischof beizustehen, hervor[3]); verbirgt dagegen seine Besorgniss nicht, dass die Curie sich wankelmüthig und schwach zeigen werde[4]). Thomas kam, obwohl erst im Herbst 1164, nach Frankreich, wo ihm durch die Fürsorge des bereits durch unsern Johann gewonnenen Bischofs von Poitiers oder des Pabstes selbst[5]) in der Cistercienser Abtei von Pontigny

---

1) Quidquid ecclesiae dei a regibus antiquis s. modernis collatum est, perpetua eleemosyna est libera prorsus et immunis ab omni terreni principatus nuncupatione et subjectione (*Roger de Pont.* Vitt. I, 141).

2) Epist. 134 (ed. G. p. 187 sqq.).

3) Ebend.: Quid multa? Compatitur (rex), promittit auxilium et pro vobis domino papae se scripsisse asseruit et iterum si oportuerit scripturum et acturum quod poterit viva voce.

4) Es ist überhaupt charakteristisch, dass Johann in seinen Briefen gar nicht aufhört, über die Bestechlichkeit der Curie zu klagen und deshalb die schlimmsten Entscheidungen in der Angelegenheit Becket's zu fürchten. (Man vergleiche Epist. 142 [ed. G. p. 187]. 175 [ed. G. p. 276]. 185 [ed. G. p. 318 usw.]). Wer dort das Meiste bietet, bekommt Recht (Epist. 134 ed. G. p. 191). Eine sehr bittre Aeusserung kommt vor Epist. 202 (ed. G. II. p. 39), aus der hervorgeht, dass er die Curie als eine Art Sündenpfuhl betrachtet: alter vir bonae opinionis est, *Romanus* tamen et *Cardinalis!*

5) Jenes geht aus *Foliot's* Briefen hervor (vgl. No. 243. 244). Nach andern Nachrichten war es der Pabst selbst, der den Erzbischof nach

ein stiller Aufenthalt angewiesen ward. Es kam nun hauptsächlich darauf an, den damals in Frankreich weilenden Pabst Alexander zu gewinnen, dieser aber, von Friedrich I, seinem grossen Gegner bedrängt, nahm als schlauer Politiker zur Zeit viel zu viel Rücksicht auf den mächtigen König von England, um sich mit ihm des störrigen Erzbischofs von Canterbury wegen zu entzweien. Ja, Johann berichtet uns, dass Alexander, der in Deutschland und Italien schon des Streites genug hatte, mit dem Auftreten Becket's nichts weniger als einverstanden war [1]). Der staatskluge Pabst musste eine Zeitlang zwischen beiden Partheien gewissermassen laviren. Nachdem sich aber die Sachen soweit zu seinen Gunsten gewendet hatten, dass er trotz der Erwählung des Gegenpabstes Paschalis, von Becket bis Bourges begleitet im Herbst 1165 nach Italien zurückkehren konnte, nahm auch Becket's Angelegenheit eine andre Wendung. Johann sieht diess Verhältniss sehr wohl durch und betrachtet daher mit Recht jede Niederlage des „deutschen Schismatikers" als einen Sieg der eignen Sache [2]). Er nimmt aber während des ganzen Streites den Standpunkt ein, den rachsüchtigen, zu den extremsten Massregeln geneigten Becket zur Mässigung, Demuth und Geduld zu ermahnen. „Der Herzenskündiger, der Richter über Worte und Thaten, so schreibt er seinem Freunde Bartholomäus in Exeter [3]), weiss es, dass ich öfter und härter als irgend ein Sterblicher den Herrn Erzbischof darüber getadelt habe, dass er von Anfang an den Herrn König und dessen Parthei mit übergrossem Eifer (zelo quodam) unbedachterweise zur Bitterkeit

---

Pontigny dirigirte. So unser Johann in der Vita Thomae ed. G. p. 271. Ab eo (Alexandro P.) in monasterio Pontiniacensi commendatus est.

1) Dom. papa in causa hac nobis semper est adversatus et adhuc non cessat reprendere, quod fecit pro nobis Cant. ecclesiae amator Adrianus. Ep. 134 (ed. G. p. 187 sqq.).

2) Epist. 145 (p. 221 sqq. ed. G.) zeigt am allerbesten, wie sehr Johann von der Ueberzeugung durchdrungen ist, dass die Wendung der allgemeinen Verhältnisse auch seinem Erzbischof schliesslich zu Gute kommen müsse. In dem Masse, als Pabst Alexander über Friedrich von Deutschland siegt, muss Thomas Heinrich II überwinden — das ist seine richtige Grundanschauung.

3) Epist. 141 (ed. G. p. 203).

herausgefordert hat, wo er nach Zeit und Umständen und Persönlichkeiten Vieles hätte müssen gehen lassen.“ Johann verlangt, dass mit der Gerechtigkeit der Sache auch Bescheidenheit im Auftreten verbunden sein solle, und erklärt, dass so oft ihm der Erzbischof von der Gerechtigkeit abzuweichen und das Mass zu überschreiten geschienen habe, er ihm „ins Antlitz“ Widerstand geleistet habe[1]). Und seine Briefe an Thomas selbst bezeugen die Wahrheit dieser Erklärungen. Einmal giebt er dem verbissenen Prälaten den Rath, lieber zu beten oder allenfalls Moral zu treiben, als sich in das (damals neu erfundene) kanonische Recht zu versenken, von dessen Studium Niemand mit reuigem Herzen aufstände[2]), ein andermal tadelt er ihn wegen eines taktlosen Schreibens an Wilhelm von Pavia aufs heftigste[3]) und billigt auch ein zweites, gemässigteres noch nicht[4]). Besonders aber ist er bemüht, Thomas von Anathem und Interdict abzuhalten, womit derselbe vorzugehen entschlossen war, sobald ihm dazu die Machtvollkommenheit durch den Pabst verliehen worden war.

Dieser Umstand nun, dass Johann das Auftreten Becket's

---

1) Epist. 142 (ed. G. p. 204).

2) Epist. 138 (ed. G. p. 196).

3) Epist. 220 ed. G. II. p. 72): Inspectis litteris, quas D. Willelmo Papiensi mittere decrevistis, etsi mentem scribentis judicare non audeam, stili tamen formam probare non possum. Non enim sonare videntur humilitatem aut processisse de mente hominis qui apostolum audierit exhortantem discipulos Christi: „modestia vestra sit nota omnibus, dominus prope est“. Si enim litterarum vestrarum et ipsius articuli singuli conferantur, ex amaritudine potius et rancore animi quam ex caritatis sinceritate videbitur processisse responsio. Quid autem scripsit (ut loedorias et scommata id est patentes morsus et figuratos taceam), ut eum recte (statt merito) dicatis in medio litterarum vestrarum vobis propinare venenum? Numquid vobis visus est cardinalis presbyter immo et apostolicae sedis legatus in prima salutatione suspicionibus inurendus et gratis (ohne Noth) exacerbandus contra consilium Dom. papae et contra Romanae ecclesiae reverentiam dehonestandus conviciis? Profecto ego nec domini papae cursorem sic alloquendum fuisse arbitror. *Si suas et vestras Dom. papae remiserit litteras, regis causam justificasse videbitur attestatio scripti vestri et propriam contumaciam confirmasse.* In diesem Stil geht es weiter.

4) Epist. 232 (ed. G. p. 97).

im Einzelnen keineswegs billigte, wenn er auch im Allgemeinen mit dessen hierarchischen Grundsätzen vollkommen einverstanden war, erklärt uns, wie er wiederholt, zumal in den ersten Jahren seines Exils, darauf denken konnte, auf eigne Hand mit dem Könige Frieden zu machen und nach England zum Genuss seiner Pfründen [1]) zurückzukehren [2]). Seine Briefe legen von diesem Streben vielfältiges Zeugniss ab. Namentlich hofft Johann durch Vermittlung des bei Hofe, wenigstens bei der Mutter des Königs, Kaiserin Mathilde, vielgeltenden Bischofs Heinrich von Bath zur Heimath zurückzugelangen [3]). Solche Versuche scheiterten aber immer daran, dass der König von ihm eidliche Erklärungen forderte, welche abzugeben Johann mit seinem Gewissen nicht in Einklang bringen konnte. Diess zeigte sich namentlich bei einer Zusammenkunft, welche er im Frühjahr 1166 mit Heinrich hatte, zunächst wohl im Dienste Becket's, dann aber auch im eignen Interesse. Heinrich war nämlich damals auf das Festland hinübergekommen und hielt mit dem Könige von Frankreich zu Ostern in Angers eine Conferenz, auf der auch Becket's und seiner Cleriker Sache verhandelt wurde. Johann von Salisbury wurde mit Andern entboten, um für seinen Obern und für sich zu plaidiren. Es war vergeblich. Der König bestand bei der Verhandlung auf einem für Johann unmöglichen Versprechen [4]), so dass dieser nach vielen Ausgaben und Beschwerden unverrichteter Sache abziehen musste [5]). Dennoch giebt er die

1) Epist. 180 (ed. G. p. 294) spricht er von „possessiones mihi pro lege Domini violenter et crudeliter ablatae.

2) Siehe oben (p. 41—42).

3) Namentlich wichtig ist Epist. 162 (p. 255) aus dem Jahre 1166. Später kommt Johann noch einmal auf diese Hoffnung zurück, dass der König unter annehmbaren Bedingungen ihn wieder zu Gnaden aufnehmen möge. Aber auch schon im Jahre 1165 nimmt er Heinrich's gute Dienste in Anspruch (Epist. 139. p. 198 ed. G.).

4) — ut jurarem me observaturum consuetudines quas lex Domini condemnat et omnem archiepiscopo meo obedientiam abjurarem? Epist. 180 (ed. G. p. 294). Dasselbe Epist. 165 (ed. G. p. 265).

5) In profectione versus Andegavim et Paschalibus colloquiis regum tredecim libras expendi et duas amisi equitaturus, ut de laboribus molestiis et curiarum taediis taceatur quodque magis piget, cuncta ces-

Hoffnung einer Ausgleichung nicht auf, und spricht die Zuversicht aus, Thomas werde noch nicht zu den äussersten Massregeln schreiten [1]). Eine wesentliche Aenderung der Sachlage erblickt er darauf darin, dass nach noch einem vergeblichen Einigungsversuche des Erzbischofs mit dem König der Erstere vom Pabste die ihm als dem Primas des Reiches zukommende Würde eines päbstlichen Legaten übertragen erhielt [2]). Denn dadurch war diesem unter Anderm die zeitweilig aufgehobene Macht, den König zu bannen und dessen Länder mit dem Interdict zu belegen, wieder zugestanden. Johann, der einer Einladung seines Freundes Gerard La Pucelle nach Cöln widerstanden, um in Frankreich seines Erzbischofs Sache besser führen zu können, zweifelt nicht mehr am Siege Becket's [3]); in der That musste Heinrich wenn nicht auf Nachgeben, doch auf Abwehr sinnen. Gemäss dem Rathe des ihm ergebenen Bischofs von Lisieux suchte er also dem Vorhaben Becket's, ihn in den Bann zu thun, durch eine Appellation an den Pabst zuvorzukommen, die jedoch den Erzbischof in seinen Massregeln nur wenig irre machte. Nur das setzte Johann bei demselben durch, dass er nicht den König selbst in den Bann that, wie er denn wiederholt von dieser äussersten Massregel abrieth [4]). Ueber den Decan Johann von Oxford aber, die Seele seiner Gegenpartei, und andere geistliche wie weltliche Herren, welche ihre Hand nach Kirchengut ausgestreckt hatten, sprach Thomas in einer feierlichen Scene zu Vezelay den Bann-

---

serunt in cassum (Ep. 165 ed. G. p. 266). *Robertson* lässt unsern Johann zwei Pferde einbüssen (l. c. p. 179. Anm. a), was ein Irrthum ist.

1) Ebend. Johann spricht vom Banne des Königs als „ultimum remedium", räth aber stets davon ab.

2) Epist. 185 (ed. G. p. 318). Dieser Brief ist in sehr zuversichtlichem Tone und im Gefühl des nicht mehr zu entreissenden Sieges geschrieben. Damals war Alexander, vom Druck Friedrich's erlöst, ganz auf Becket's Seite.

3) Epist. 168 (ed. G. p. 263). Vocat me magister Girardus ut salva fide ecclesiae Romanae Coloniam transeam, sed auctore pio Jesu pro nullo quaestu ponam cum schismaticis ad subversionem domus Domini schismatis portionem. Ipsum tamen Girardum nequaquam schismaticum reputo, quia fidei ejus perspicua patent indicia ex litteris ejus etc.

4) Epist. 175 (ed. G. p. 276).

fluch aus, indem er zugleich öffentlich die Constitutionen von Clarendon und alle die, so ihnen Folge leisten würden, verdammte. Ueber diesen Vorgang verbreitet sich ein höchst interessantes Schreiben Johann's an seinen Freund Bartholomäus von Exeter, welches, zugleich für den dortigen Bischof berechnet, die Schachzüge des Königs und seines hochfahrenden Prälaten erblicken lässt [1]). Johann lässt dabei das bedeutsame Wort fallen, dass eine Excommunication des Königs den Erzbischof reuen würde. Heinrich beantwortete den feindseligen Act von Vezelay damit, dass er durch Drohungen gegen die Cistercienser den Erzbischof zwang, Pontigny zu verlassen und anderswo ein Unterkommen zu suchen [2]). Diess ward auf König Louis' Empfehlung in Sens beim Erzbischof Hugo gefunden, und als Hugo starb, auch von dessen Nachfolger Wilhelm dem verfolgten Thomas bereitwillig gewährt. Der Pabst aber, damals wiederum vom deutschen Kaiser gedrängt und obschon innerlich mit Becket's hierarchischem Vorgehen höchlichst einverstanden, war doch keineswegs gewillt, diesem sein gutes Einvernehmen mit Heinrich aufzuopfern. Er suchte vielmehr auf jede Weise zwischen den beiden Gegnern eine Versöhnung herbeizuführen, zu welchem Ende er bis auf Weiteres das lange angedrohte Excommuniciren des Königs verbot [3]) und wiederholt Mittelsmänner ernannte. Die Stellung des Pabstes war in dieser Angelegenheit um so schwieriger, als ihm von verschiedenen Seiten zugesetzt wurde. So deutet Johann einmal an, dass er sich hinter den sehr mächtigen und vielbedeutenden Erzbischof von Rheims gesetzt habe, in dessen Nähe er ja lebte und auf den er durch des Abts Peter von St. Remy Vermittlung Einfluss haben mochte, um von

---

1) Epist. 145 (ed. G. p. 221 folgg.).

2) Diess Verhältniss hat *Robertson* ganz richtig erkannt. (Vgl. p. 180 folgg.)

3) Epist. 305. Diess war auch Folge der Reise Johann's von Oxford nach Rom. Vgl. *Robertson* p. 200 folgg.

4) Ep. 286 (ed. G. p. 205). Scribit Remensis archiepiscopus pro causa nostra domino papae praecipiens litteras suas ad meum formari arbitrium promittens etiam se necessitatibus nostris quamdiu res exegerit affuturum.

ihm ein Schreiben nach Rom zu erwirken, das denn auch in Johann's Sinne abgefasst wurde. Andrerseits war der excommunicirte Decan von Oxford nach Rom geeilt und hatte einen Aufschub der Kirchenstrafe durchgesetzt. Dafür verfolgt ihn denn auch unser Johann mit besonderer Wuth; er klagt ihn bei Alexander an, den Pabst selbst nicht schonend [1]); er warnt den Cardinal Albert, einen der Friedenscommissare, vor dessen Prahlereien, mit denen er aus Rom zurückgekehrt sei [2]). Zuerst sandte nun der Pabst zwei Cardinäle, Wilhelm von Pavia und Otto, von denen namentlich der erste als ein bestechlicher und dem Interesse des Königs einseitig ergebener Mann von Johann geschildert wird, da er in dem ganzen Handel die Reichthümer des Königs, nicht aber die Furcht Gottes und die Ehre der Kirche im Auge habe [3]). Trotz aller Verhandlungen [4]) ward denn auch nichts zu Stande gebracht und Johann sieht sich gezwungen, sich mit bitterer Klage an den Pabst zu wenden, da es endlich Zeit sei, der Kirche und ihren bedrängten Getreuen zu Hülfe zu eilen, um so mehr, als der grosse Schismatiker, Friedrich I, vernichtet sei [5]). In der That liess der Pabst, trotzdem dass Heinrich die Legaten gefangen zu setzen drohte, falls ihm nicht eine neue Frist

---

1) Epist. 198 (ed. G. II. p. 25). Dieser Brief ist um so merkwürdiger, als er von dem grössten Freimuth gegen den Pabst zeugt. So z. B.: Fateor et verum est, omnia Romano licere pontifici, sed ea duntaxat quae de jure divino ecclesiasticae concessa sunt potestati. Liceat ei jura nova condere, vetera abrogare, *dum tamen illa, quae a Dei verbo in Evangelio vel lege perpetuam causam habent, mutare non possit*. Johann weiss sehr wohl die Person des Pabstes von seinem Amte zu unterscheiden, so Epist. 185 (ed G. p. 324). Nec retardet vos, si in ecclesia Romana videtis aliquid reprehensibile, qui meministis in evangelio mandatum esse fidelibus, ut non imitentur *opera* sedentium in cathedra Moysis sed *doctrinam* eorum operibus impleant.

2) Epist. 202—203 (ed. G. II. p. 37 folgg.).

3) Ep. 202 (ed. G. II. p. 39). Ebenso Epist. 262 (ed. G. II. p. 165).

4) Epist. 227 (ed. G. II. p. 85). Ueber die Zusammenkunft des Erzbischofs mit den Cardinälen; Epist. 228 (ed. G. II. p. 89) über die Appellation der englischen Bischöfe an den Pabst.

5) Epist. 219 (ed. G. II. p. 68). Die letztere Aeusserung (p. 72) bezieht sich auf Friedrich's Flucht aus Italien nach seiner Niederlage bei Lignano.

zu Unterhandlungen werde, demselben wissen, die Gnadenfrist müsse schleunig ein Ende haben, wenn er nicht bald mit dem Erzbischof Frieden schliesse — wie diess Johann seinem Freunde Radulf in Lisieux meldet [1]). Aber auch jetzt warnt noch der vorsichtige Mann den ungestümen Erzbischof, die Excommunication gegen den König auszusprechen; die Massregeln wider seine Gegner unter dem englischen Clerus verhängte aber dieser ohne längere Schonung, namentlich gegen Gilbert Folioth, Bischof von London [2]). In der That ward dem Könige ein neuer Aufschub des Bannstrahles bewilligt und eine neue Commission vom Pabste gesandt, da Heinrich sich bereit erklärte, einige der härtesten consuetudines aufzugeben [3]). Diess fällt noch ins Jahr 1168 [4]). Auch König Ludwig, wie uns Johann in einem wichtigen Briefe erzählt [5]), suchte nun mit Ernst zu vermitteln: als er zum Epiphaniasfeste 1169 mit Heinrich zu Montmirail bei Chartres eine politische Zusammenkunft hielt, welche eine Verständigung der viel entzweiten Fürsten herbeiführte, wurde auch eine Begegnung des Erzbischofs Thomas mit seinem Könige veranstaltet. Aber noch einmal war der Erfolg ungenügend, da beide Theile in der Hauptsache

1) Epist. 262 (ed. G. II. p. 165). Supplicatum est (vom Könige) ut in annum protenderetur haec dilatio sed repulsae sunt preces, apostostolico dicente nuntiis ipsis, se in brevi revocaturum indulgentiam istam nisi rex cum archiepiscopo cito fecerit pacem. Et quidem jam revocata est nisi infra certum satisfecerit diem. Exinde enim liberum est archiepiscopo procedere de vigore litterarum quas ipsum superius diximus impetrasse. Es folgen dann die Vorschläge des Königs.

2) Die Zeit des hieher gehörigen Briefes No. 220 (ed. G. II. p. 72) ist nicht ganz klar, doch kann er nicht gut in das Jahr 1169 fallen, wie Robertson annimmt. Dass Ep. 289 (ed. G. II. p. 211) voll heftiger Anklagen gegen Gilbert Folioth, Bischof von London, ins Jahr 1169 gehöre, streitet damit nicht.

3) Epist. 242 (ed. G. II. p. 121): Renuntiavit rex sicut nuntii cardinalium attestantur quibusdam consuetudinibus pessimis quas tamen ante consueverat vendicare cum juramento detestans illas et auctores earum. Consensit ut liberum sit ad sedem apostolicam appellare: ut clerici ad secularia judicia non trahantur et quaedam alia quae sic utinam probaret facto, sicut firmat eloquio.

4) Ebend.: Quintus annus exilii mei evolvitur.

5) Ep. 244 (ed. G. II. p. 130 folgg.).

auf ihrer Meinung bestanden[1]). Wiederum ernannte der Pabst Commissare, um die ärgerlichen Händel zu schlichten, die Cardinale Gratian und Vivian. Johann verspricht sich von deren Wirksamkeit das Beste, weil solche Massregeln getroffen seien, dass dem Erzbischofe nichts vergeben würde[2]). Als diese Gesandten gekommen sind, nimmt er davon Gelegenheit, an Bischof Johann von Poitiers zu schreiben, damit er den „Sohn der Gnade", wie Gratian elegant genannt wird, vor den Fallstricken des Königs warne, der in die Friedensformel statt des der clericalen Partei anstössigen „consuetudines regni" das freilich gleichbedeutende „dignitates regni" wollte einrücken lassen[3]). Er kommt dann selbst mit den Cardinälen zusammen, mit deren einem, eben dem Gratianus, jenem bekannten Compilator des kanonischen Rechts, ihn von Italien her noch nähere Bande verknüpften, erfährt und erhöht ihr Wohlwollen für Thomas und dessen Sache. Wenn der König nun nicht, so schreibt er[4]), nach dem Rathe des Pabstes mit dem Herrn von Canterbury Frieden macht, so werden sie — die Cardinäle — ihm an-

---

1) In Johann's drastischer Beschreibung der Scene derVerhandlung ist das Hauptgewicht auf Becket's Phrase gelegt, se paratum esse consuetudines observare pro pace ejus et gratia et facere quicquid posset ad voluntatem ejus *salvo honore Dei et ordine suo*. Damit war eben gesagt, dass der Erzbischof nichts von seinen Ansprüchen aufgeben wollte, die er mit der Ehre Gottes und den Rechten seines Standes identificirte. So sah es auch der König an.

2) Epist. 288 (ed. G. II. p. 210). Forma autem pacis quae archiepiscopo expressa est nihil inhonestum continet vel quid ecclesiam dedeceat aut personam nec auctoritatem ejus in aliquo minuit quin libere omni occasione et appellatione cessante, in ipsum regem in regnum et personas regni severitatem ecclesiasticam valeat exercere prout sibi et ecclesiae Dei expedire cognoverit. *Consilium tamen amicorum est eorumque sapientum ut dum pacis verba tractentur mitius agat et multa dissimulet:* postea si quod absit pax non processerit gravius quasi resumptis viribus persecutores ecclesiae prostraturus.

3) Epist. 291 (ed. G. II. p. 217). Si rex obtinuerit ut pactis inseratur regni dignitates salvas fore, consuetudines evicit mutato duntaxat nomine et omnem ecclesiae Romanae auctoritatem eliminavit ab Anglia.

4) Epist. 292 (ed. G. II. p. 218). Daran schliesst sich die Vertheidigung der Excommunication der Bischöfe und ein Rath für den Bischof von Exeter, der ebenso klug als entschieden ist.

kündigen, dass er nicht allein in die Hände des Erzbischofs werde gegeben werden, sondern dass der römische Oberpriester selbst seine Hand schwer auf ihn fallen lassen wird. In der That brachten die Cardinäle, durch König Louis unterstützt, eine Zusammenkunft Heinrich's mit Becket zu Montmartre bei Paris im November 1169 zu Stande, die aber auch zu keiner rechten Vereinigung führte, da der Erzbischof im Wesentlichen nichts nachgab, Heinrich aber gleichfalls Ausflüchte suchte, und durch die Verweigerung des Friedenskusses sich den Verdacht zuzog, feindselige Absichten im Schilde zu führen. Als die Verhandlungen sich zerschlugen, glaubte sich Thomas berechtigt, zu neuen Excommunicationen zu schreiten und drohte dem Könige aufs Neue den Bannfluch an. Dieser ging vom Festlande nach England und liess, obgleich, wie uns Johann angiebt, vom Pabst wiederholt dagegen verwarnt [1]), seinen ältesten Sohn durch Becket's Gegner, den Erzbischof Roger von York, unter Assistenz anderer ihm ergebener Bischöfe in Westminster zum König krönen: eine Handlung, wodurch er Becket, der das Krönungsrecht nach alter Sitte für sich in Anspruch nahm, aufs Aeusserste erzürnte. Nachdem aber Heinrich vom Erzbischofe von Rouen, der mit dem Bischofe von Nevers seit der Abreise der Cardinäle die Vermittlung der streitenden Parteien übernommen hatte, erfahren, dass der Pabst dem Erzbischofe nunmehr freigestellt habe, ihn und sein Land mit dem Interdict [2]) zu belegen, ging er, nach dem Festlande zurückgekehrt, im Juli desselben Jahres bei Treteval nahe Chartres auf einen durch den Erzbischof Wilhelm von Sens zu Stande gebrachten Vergleich mit Thomas ein, welcher die alte Freundschaft wiederherzustellen schien, da

---

1) Epist. 296 (ed. G. II. p. 234). Prohibet hoc dominus papa mandato iterato et sunt prohibitoriae ejus in regno.

2) Aber auch da ist Johann noch gegen das Aussprechen des Interdicts. Epist. 297 (ed. G. II. p. 235). Der Schluss des Briefes, wo Thomas sehr eindringlich zur Selbsterkenntniss gemahnt wird, deutet darauf hin, dass der Erzbischof auch noch auf Andres hörte, als die Stimme Gottes. Der Brief ist nicht mehr von Rheims aus datirt, wie denn Johann die letzte Zeit seines Aufenthalts in Frankreich auch anderswo, wie in Sens und Chartres gewesen zu sein scheint.

Heinrich die vielumkämpften Constitutionen fallen zu lassen sich endlich anheischig machte[1]). Johann wenigstens schreibt hocherfreut seinem alten Freunde und Mitcleriker Wilhelm Brito und den andern Mönchen in Canterbury[2]), dass nun endlich der Friede erlangt sei und der Erzbischof zum Allerheiligenfeste (1169) nach Canterbury zurückkehren werde. Wiederum eilte Johann seinem Oberen dahin voraus. Seinem Freunde Peter meldet er mit bitterer Klage dann nachträglich, wie sehr feindselige Massregeln des Königs, wie traurige Zustände in Canterbury und sinistre Befürchtungen er gefunden[3]). Die höchst drastische, anschauliche Erzählung meldet sodann die Ankunft des Erzbischofs, den ungastlichen Empfang desselben und seiner Begleiter durch die Königischen, ferner die Weigerung des hartnäckigen Prälaten, die von ihm in den Bann gethanenen Bischöfe eher loszusprechen, als sie dem Pabste, d. h. ihm, als dem Legaten desselben, den Eid des Gehorsams geleistet, worauf sie zum Könige nach Gallien geeilt, um Thomas zu verklagen. Die Folge dieser Klagen und Instigationen war der heftigste Zorn des Königs gegen den unnachgiebigen Becket und jener unvorsichtig geäusserte Wunsch, von seinem Gegner befreit zu werden[4]). Vier Ritter des königlichen Hofhaltes eilten nun, wie bekannt ist, das verhängnissvolle Wort Heinrich's zum Vollzug zu bringen: sie schifften sich nach England ein, erreichten Canterbury auf verschiedenen Wegen und brachten den todesmuthigen Erzbischof, welchen keine Drohung in seinem nunmehr unerschütterlich behaupteten Willen wankend machte, obgleich Johann selbst hier noch immer den Erzbischof zur Nachgiebigkeit zu stimmen

1) Epist. 305 (ed. G. II. p. 259).

2) Epist. 299 (ed. G. II. p. 239).

3) Epist. 240 (ed. G. II. p. 240—246) sehr wichtig für die Vorgänge vor Becket's Ermordung.

4) Die zuverlässigste Nachricht über den Zusammenhang der Katastrophe giebt wohl, um diess beiläufig zu bemerken, Peter von Blois in seinen Briefen. Dieser weist (Epist. 66) nach, dass der König am Morde des Erzbischofs eigentlich unschuldig sei. Ueber die eigentliche Ursache handelt der 22. Brief, welcher an unsern Johann geschrieben und wozu die Anmerkung No. 58 Peter's von Gussanville zu vergleichen ist.

suchte[1]), in der Cathedrale um, wohin ihn die erschreckten Geistlichen geschleppt hatten[2]). Johann war bei dem Morde nicht nur gegenwärtig, sondern in der Nähe des Opfers, dessen Blut ihn bespritzte[3]). Eine Wunde aber empfing Johann nicht, wenn gleich einer der Mörder Becket's diess nachmals aussagte[4]). Ehrfurchtsvoll sammelte er sich vom vergossenen Blute und Gebeine des Ermordeten, in welchem er sofort einen Märtyrer und Heiligen erblickte[5]). Die allgemeinen Folgen dieser Blutthat zu erörtern ist hier der Ort nicht; für Johann kam noch eine Zeit der Gefahr, da die feindliche Partei des Clerus, den Erzbischof von York an der Spitze, die Anhänger und Diener des getödteten Primas zu verfolgen fortfuhr[6]). Endlich aber zwang der mächtige Einfluss Roms und mehr noch die mächtige Stimme des Volks den König zur Nachgiebigkeit, welche auch unserm Johann zu Gute kam[7]).

5. Johann's Erhebung zum Bischof von Chartres.

Auch unter dem Nachfolger Thomas Becket's, Richard Prior von Dover, scheint Johann in seiner Vertrauensstellung zu Canterbury geblieben zu sein. Aus seiner Correspondenz während der auf 1170 folgenden Jahre geht wenigstens hervor, dass er eine einflussreiche, hervorragende

---

1) *Fitz Stephens* Leben Thomas p. 295. 298. (Ed. 9.)

2) *Pauli,* Geschichte von England. Bd. III. p. 87—89.

3) Wenigstens wird man Peter's von Celle Bezeichnung Johann's „pretioso sanguine B. M. Thomae intinctus" (Epist. VII, 8. oder No. 117) so auslegen müssen.

4) Man vergleiche *A. P. Stanley's* Hist. Memorials of Canterbury, The Murder of Becket p. 77.

5) Diess geht aus seinem Testamente hervor; aber auch aus Epist. 306 (ed. G. II. p. 262).

6) Epist. 205 (ed. G. II. p. 258—64).

7) Epist. 209 (ed. G. II. p. 267), worin der König die consuetudines, quae tempore ejus contra ecclesias terrae ejus inductae sunt, fallen zu lassen verspricht, den Kreuzzug gelobt und endlich, was auch Johann berührt, hinzufügt: Clericis praeterea et laicis utriusque sexus pacem meam et possessiones suas restituam, qui occasione praenominati archiepiscopi destituti fuerunt.

Rolle unter dem englischen Clerus spielte, wie er denn namentlich auch für die Erwählung jenes Richard zum Erzbischof von Canterbury wirkte [1]), nachdem sich derselbe schon während des Exils seines Vorgängers als ein Mann von zuverlässiger kirchlicher Gesinnung bewährt hatte [2]). Eine kurze Andeutung Johann's lässt schliessen, dass die englische Kirche auch nach der Demüthigung Heinrich's noch Vergewaltigungen erfuhr [3]); Näheres geht aus der seit 1170 äusserst spärlichen Briefsammlung nicht hervor.

Dass Johann bei der Kanonisirung des ermordeten Thomas thätig gewesen sei, ist sicherlich anzunehmen. Darauf deutet schon, dass er die Lebensgeschichte des neuen Märtyrers in eben dem Legendenstil abfasste, in dem er die des grossen Anselm zu gleichem Zweck bearbeitet hatte. Gleichwohl habe ich weder in seinen Briefen, noch in andern gleichzeitigen Urkunden sichere Anhaltspunkte über den nähern Antheil gefunden, den Johann an der bald erfolgten Heiligsprechung Becket's hatte.

Im Jahre 1176 aber erlebte der damals schon hochbetagte Mann die Ehre, auf den Bischofsitz der Stadt erhoben zu werden, welcher er den besten Theil seiner Jugendbildung verdankte und in der er auch während seines Exils viel verkehrt hatte. Der Erzbischof Wilhelm von Sens, aus dem Hause der Grafen von Champagne, die wir uns überhaupt als Johanns Gönner denken müssen, liess nämlich bei seinem Uebergange auf den Stuhl von Rheims den Bischofsitz von Chartres, zu dem er neben seinem ersteren Amte erwählt war, frei [4]) und lenkte die Wahl für denselben auf Johann [5]), der ihm schon aus alten Zeiten bekannt war [6]) und neuerdings bei Gelegenheit des englischen Kirchenstrei-

1) Epist. 252 (ed. G. II. p. 155).

2) Epist. 311 u. 312 (ed. G. II. p. 273. 274).

3) Epist. 322 (ed. G. II. p. 288).

4) Epist. Petri Cell. 117 (VII, 8). Man sieht daraus, dass nicht alle hochgeborne Prälaten so dachten, wie Wilhelm.

5) Epist. 323 (ed. G. II. p. 291) „de consilio D. Senonensis archiepiscopi" etc.

6) Man erinnert sich, dass schon der alte Graf Theobald Johann in der Studienzeit unterstützte. Epist. 143 (p. 206).

tes durch seinen langen Aufenthalt zu Rheims beim Abt Peter, näher getreten war, schon durch die Vermittlung Alberich's von Rheims und Peter's von Celle selbst [1]). Auch König Ludwig, welcher Johann schätzen gelernt hatte, interessirte sich für dessen Erwählung: er zeigt sie demselben in einem Schreiben an, aus welchem man ersieht [2]), ein wie gutes Andenken Johann im Lande seiner Verbannung zurückgelassen hatte. Auch der Brief des Kapitels von Chartres an den neu erkorenen Bischof ist noch vorhanden, worin er aufgefordert wird, der einstimmigen Wahl Folge zu leisten [3]): Decan, Sangmeister und Kanzler von Chartres überbrachten ihn nach England. Johann, in Abwesenheit des Erzbischofs vom Kapitel entlassen, trat die ihm übertragene Würde im August 1176 an, nachdem er vom Bischof Moritz von Paris die übliche Weihe zu Sens empfangen hatte.

Nur vier Jahre lang war es dem würdigen Greise vergönnt, sein Bisthum zu verwalten. Er hatte sich während dieser Zeit der Gunst des Pabstes zu erfreuen und wurde mehr als einmal von ihm mit ehrenvollen Aufträgen betraut [4]). Als im Jahre 1178 die Könige von Frankreich und England sich eidlich zum Kreuzzuge verpflichteten, wohnte er dieser Ceremonie bei. Im März des Jahres 1179 nahm er an einem Concil des Laterans Theil [5]), auf welchem er sich für die Erhaltung der alten und gegen die Einführung neuer Dogmen aussprach [6]).

Dass aber Johann als Bischof mit allerhand Feindseligkeiten und Widerwärtigkeiten, Verleumdungen und Augendienereien zu kämpfen hatte, geht aus den Briefen Peter's von Celle und Peter's von Blois an ihn hervor. Der Erstere

---

1) Ebend. Epist. 143 (ed. G. I. p. 206).

2) Epist. 323 (ed. G. II. p. 291).

3) Epist. 324 (ed. G. II. p. 291).

4) Epist. 325 (ed. G. II. p. 293).

5) Es ist diess das dritte lateranische Concil, welches die Abgabenfreiheit der Geistlichen decretirte.

6) Diese Nachrichten werden der Gallia christiana verdankt (Tom. VIII. p. 1146—49), welche Johann's Worte so anführt: Absit, inquit, nova condi et plurima veterum reintingi et innovari. Die Quellen dieser Nachrichten sind mir unbekannt, scheinen aber gut zu sein.

nimmt wegen allerhand ihm zugekommener Gerüchte Veranlassung, dem alten Freunde Vorwürfe zu machen [1]), die er freilich, von einem gemeinschaftlichen Vertrauten Alexander eines Besseren belehrt, wieder zurücknehmen muss [2]); der Letztere lässt mehr als einmal die Klage vernehmen, dass Johann seine Ansichten von den Einflüsterungen Uebelwollender abhängig mache. Andrerseits sind uns in Briefen und anderweitigen Nachrichten Spuren einer vorsorglichen und selbst liberalen Thätigkeit des greisen Prälaten aufbewahrt, wie wenn er sich das Privilegium verschaffte, die Leibeignen der Kirche nach Gutdünken frei zu lassen, und die Ordalien von den Geistlichen abwehrte.

Ueber das Todesjahr Johann's gehen zwar die Meinungen auseinander, indem einige dasselbe auf 1182 bestimmen, andre, Robertus de Monte folgend [4]), auf 1181, andre endlich auf 1180; es vereinigen sich indessen mehrere Gründe für die Annahme des letzteren. Zuerst bezeugt das ohne Zweifel gleichzeitige und authentische Necrologium vom Kloster Josaphat bei Chartres der Gallia christiana zufolge, dass Johann am 25. October des Jahres 1180 gestorben und in der Marienkapelle desselben Klosters begraben worden sei [5]); das nicht minder glaubwürdige Necrologium von Chartres besagt dasselbe. Auch ein Paar gleichzeitige Chronisten werden dafür angeführt. Ausserdem steht fest, dass Johann's Nachfolger, Peter von Celle, sieben Jahre Bischof gewesen

---

1) Epist. Petri Cellensis 118 u. 119 (VIII, 3 u. 4).

2) Epist. Petri Cell. 120 (VIII, 5).

3) Peter von Blois, der in Epist. 38 u. 130 als Kanzler des Erzbischofs Richard von Canterbury erscheint, war gewissermassen Johann's Amtsnachfolger in England, wie Peter von Celle diess in Frankreich wurde. Dass Peter von Blois, wie allgemein behauptet wird, Johann's Schüler gewesen sei, kann ich durch nichts bestätigt finden. Man beruft sich auf die Adresse seiner Briefe an den Saresberiensis, welche öfters lauten: ad magistrum J. S. Das bedeutet aber nur, dass Johann ein Gelehrter, nicht, dass er sein Lehrer war. Dass aber Peter Johann's Schriften kannte, schätzte und nachahmte, geht aus seiner Briefsammlung deutlich hervor.

4) In der Fortsetzung des Sigebertus Gemblacensis. (*Pertz*, Monum. Germ. Script. T. VI. p. 529.)

5) Gallia christ. l. l.

und im Jahre 1187 gestorben ist[1]), woraus hervorgeht, dass Johann nicht länger als 1180 gelebt hatte.

Endlich giebt uns das Necrologium von Chartres eine Reihe von Schenkungen an, die unser Johann, zum Theil wohl durch Testament, der bischöflichen Kirche seines Sitzes machte. Um von einigen Reliquien und Kirchengewändern zu schweigen, verlieh er ihr seine Bibliothek, bestehend aus einer Reihe von Kirchen- und Profanschriftstellern, welche leider schon in der Zeit, als das Necrologium niedergeschrieben wurde, zum grossen Theil zerstreut und verloren gegangen waren. Wir finden darunter eine grosse Anzahl derjenigen Bücher, die Johann bei der Abfassung seines Policraticus nachweislich benutzte[2]).

1) Siehe oben p. 25.

2) Aus der Gallia christiana abgedruckt bei *Migne,* Patrologia T. 199, XII.

Zweiter Theil.

Johann's Lehrer und Studien.

---

1. Allgemeine Bemerkungen.

Im früheren Mittelalter war die Art und Weise des Studiums eine für sich ebenso feststehende, als von der unserigen weit verschiedene. Ehe man zum eigentlichen Fachstudium, — in der Regel, der Theologie — überging, beschäftigte man sich regelmässig mit den sogenannten artes[1]), die der Reihe nach gehört und durchgenommen werden mussten[2]). Es war durchaus die Regel, sich einem einzigen Lehrer in die Schule zu geben, nicht aber bei mehreren Docenten zugleich zu hören, welches auch schon darum unmöglich war, weil jedes einzelne Fach, zumal des Triviums, viel Zeit und Kraft erforderte. Dabei war es aber sehr gewöhnlich, dass Lehrer wie Lernende häufig den Ort ihrer Thätigkeit wechselten, dass namentlich die Studirenden berühmten Lehrern nachzogen. Endlich war der Zeit-

---

1) Die sieben artes liberales waren aus den neun disciplinae des Ter. Varro hervorgebildet (man vergl. *Fr. Ritschl,* quaestiones Varronianae. De disciplinarum libris. Bonnae, 1845. 4.), indem man daraus die praktischen Wissenschaften, Medizin und Architectur entfernte.

2) Initiandi ergo sumus in grammatica, deinde in dialectica, postea in rhetorica. Quibus instructi ut armis, ad studium philosophiae debemus accedere. Cuius hic est ordo, ut prius in quadrivio et in ipso prius in arithmetica secundo in musica, tertio in geometria, quarto in astronomia; deinde in divina pagina quippe ut per cognitionem creaturae ad cognitionem creatoris perveniamus. (Schlussworte von *Wilhelm's von Conches* de elementis philosophiae: Opera Bedae Ven. T. II. p. 313. Basileae, J. Hervagius. 1563.

raum des Studiums in der Regel bei weitem länger, als er heut zu Tage zu sein pflegt; wenn man mitunter auch sehr jung anfing, hörte man häufig auch sehr spät auf.

Was nun das Material des Unterrichts selbst betrifft, so war namentlich im frühern Mittelalter das sogenannte Trivium, welches aus der Grammatik, Dialektik und Rhetorik bestehend unter dem Namen der Logik zusammengefasst wurde, durchaus das vorschlagende Element. Viele Schüler kamen nicht nur nicht darüber hinaus, sondern drangen nicht einmal bis zum dritten Theile desselben, der Rhetorik, vor; ja die Meisten blieben sogar in den Anfangsgründen der Logik stecken[1]). Das Quadrivium, die „physischen" Wissenschaften, nämlich Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, war die Sache von viel Wenigeren oder wurde doch (wie auch bei unserm Johann augenscheinlich der Fall ist) viel schneller abgemacht, da das Hauptinteresse theils den formalen Wissenschaften des Triviums, theils der Theologie zugewandt war. Letztere machte, wie bemerkt, den Abschluss des Studiums: Exegese der heiligen Schrift und Lectüre einiger Väter, vor Allen des Augustinus. Ueberhaupt war es die Weise des Unterrichts, einen Text zu Grunde zu legen, dessen Lectüre und Commentirung den Vortrag ausfüllte. Neben der exegetischen Theologie kam erst nach Johann's Studienzeit eine Art von Dogmatik auf, indem nach Abälard's Vorgange dessen Schüler Peter von Novara jene Sentenzensammlung zusammenstellte, welche länger als zwei Jahrhunderte das stehende Textbuch des theologischen Unterrichts werden sollte; die Ethik dagegen war, wenn auch Gegenstand privater Studien, doch bis zum Bekanntwerden der Aristotelischen Bücher über diese Wissenschaft, meines Wissens nicht Gegenstand von Vorlesungen.

Man muss sich übrigens, was das Trivium anbetrifft, nicht denken, dass es bloss formale Logik in heutiger Bedeutung des Wortes war, die in den Schulen getrieben wurde. Im Gegentheil fing man nur zu früh an, bei Gelegenheit der Elementarbücher des Boethius auch erkenntnisstheoretische

1) Vgl. *Reuter*, Johann von Salisbury p. 10—12, der die hauptsächlichsten Stellen anführt.

und metaphysische Fragen auf das Tapet zu bringen, so dass selbst der erste Anfang der Dialektik (den man mit der Isagoge des Porphyrius machte) die Schüler in grosse und übergrosse Schwierigkeiten verwickelte. Mit Recht klagt Johann über eine so verkehrte Manier der meisten Lehrer seiner Zeit, welche, indem sie den Anfänger in die intricatesten Probleme einführten, ihnen dadurch die Lust, gewissermassen die Möglichkeit weiteren Fortschreitens nähmen[1]).

An der Hand dieser allgemeinen Bemerkungen lässt sich ein ziemlich deutliches Bild des Entwicklungsganges, welchen auch Johann's wissenschaftliche Studien nahmen, gewinnen. Er selber hat uns erzählt, dass ihn in seiner Jugend die Wissbegierde aus dem an Bildungsmitteln armen England nach Frankreich getrieben habe, wo unter dem Schutze leidlichen Friedens die Wissenschaften damals bereits eine gewisse Blüthe erlebten. Johann folgte darin dem Beispiel vieler seiner Landsleute, die gleich ihm in Gallien ihre Studien machten oder gemacht hatten, nachdem die in den glücklichen Jahrhunderten angelsächsischer Herrschaft durch Geistesbildung hochberühmten britischen Inseln, welche einen Beda, Johannes Erigena, Alcuin und so viele andre Lichter ihrer Zeit nicht nur hervorgebracht, sondern auch wissenschaftlich ausgerüstet hatten, seit der normannischen Eroberung jenes alten Flores philosophischer und theologischer Lehrer wie Schüler längst beraubt waren, ja einen

1) Metal. l. III. c. 1 (ed. G. p. 116 sqq.) handelt davon. Ich hebe nur folgende Sentenzen hervor: Littera suaviter excutienda est et non more captivorum acerbe torquenda, donec restituat quod non accepit. Porro austerus nimis et durus magister est, tollens quod positum non est et metens quod non est seminatum, qui Porphyrium cogit solvere, quod omnes philosophi acceperunt etc. Und Metal. l. II. c. 16 (ed. G. p. 89): Sed quia ad hunc elementarem librum (sc. categoriarum) magis elementarem quodammodo scripsit Porphyrius, cum ante Aristotelem esse credidit antiquitas praelegendum. Recte quidem si recte doceatur i. e. ut tenebras non inducat erudiendis nec consumat aetatem. Indignum enim est, si in quinque voculis addiscendis quis vitam terat, ut ei desit spatium procedendi ad illa, quorum gratia debuerant haec praedoceri. Unde quoniam ad alia introductorius est, nomine Isagogarum inscribitur. Itaque inscriptioni derogant, qui sic versantur in hoc, ut locum principalibus non relinquant, quibus ignotis, non est quod introducentis operae gratia debeatur.

gleichen kaum im folgenden Jahrhundert wieder gewannen. Zunächst zog es ihn nach Paris — aber es war nicht etwa der Ruhm des Ortes selbst, der ihn anlockte, da Paris damals noch weit entfernt war, die anerkannt erste Schule Frankreichs zu sein, sondern der Ruhm Abälard's. Nur durch Johann erfahren wir, dass Abälard im Jahre 1136 zu Paris oder vielmehr bei (dem damaligen) Paris „auf dem Berge der heiligen Genoveva" Schule hielt[1]). Wenn nicht alles täuscht, so währte diese Wirksamkeit Abälard's nur kurze Zeit, da er bekanntlich damals schon lange Gegenstand der Verfolgung gewesen war und bald darauf (1140) zu Sens aufs neue verdammt wurde; auch lässt sich vermuthen, dass er zu jener Zeit nur Dialektik docirte, weil ihm der Vortrag der Theologie schwerlich würde gestattet worden sein. Johann wenigstens hörte nur die Dialektik bei ihm und redet überhaupt durchaus nur von seinen Leistungen in dieser Wissenschaft. Nur zu bald also wurde ihm der ausgezeichnete Lehrer entrissen, welcher auf ihn einen nur um so grösseren Eindruck übte, als er sich nicht wie andere Lehrer seinen Schülern gegenüber auf unfruchtbare Subtilitäten einliess, sondern möglichst klar und einfach zu dociren verstand[2]) — dem er nicht nur eine bleibende Vorliebe für ernstere philosophische Bestrebungen verdankte, sondern welcher ihm auch die erste Neigung für die Classiker eingeflösst, ihn wenigstens auf die Bedeutung und Grösse der antiken Litteratur aufmerksam gemacht hat. Denn Abälard, dieser ausserordentliche, originelle Mann, war, wiederum im Gegensatze zu den meisten seiner Zeitgenossen, obwohl er von der Productionsfähigkeit seines Jahrhunderts nichts weniger als geringschätzig dachte[3]), davon durch-

---

1) Das Quartier latin, welches sich aus dieser heraus bildete, kann man daher wohl als durch Abälard's Lehrthätigkeit veranlasst und entstanden ansehen. Vgl. oben p. 13.

2) Metal. l. III. c. 1 (ed. G. p. 116). Equidem ex animi mei sententia sic omnem librum legi oportet, ut quam facillime potest, eorum, quae scribuntur, habeatur cognitio. Non enim occasio quaerenda est ingerendae difficultatis, sed ubique facilitas generanda. Quem morem secutum recolo Peripateticum Palatinum.

3) Metal. l. III. c. 4 (ed. G. p. 131).

drungen, dass die Wissenschaft sich im Hinblick und Anschluss an die Leistungen der Alten weiterzubilden habe, deren Geschmack und Gründlichkeit, deren Genialität ihn fesselten, seine Nachahmung rege machten und vor allem seine wirksame Empfehlung gewannen [1]). Von ihm ging Johann, wie wir auch schon von ihm hörten, um das Studium der Dialektik fortzusetzen, zunächst zu Alberich von Rheims über, der gleichfalls, wahrscheinlich als unmittelbarer Nachfolger, wenn auch zugleich als wissenschaftlicher Gegner Abälard's, auf dem Berge lehrte; und dass an ihn sich Robert von Melun als Lehrer anschloss, von dem nicht klar ist, ob auch er in der Nähe von Paris oder aber, wie man eigentlich vermuthen sollte, nicht weit davon in Melun seine Schule hatte. War doch der grosse Abälard selbst einst Lehrer zu Melun gewesen. In zwei Jahren war Johann dann soweit, dass er die Rudimente der Dialektik inne hatte, und kam sich schon vorgeschritten genug vor, um freier umschauen zu können. Der Trieb, tiefer in das Reich des Wissens einzudringen, führte ihn aber glücklicherweise zu Wilhelm von Conches und Richard L'évêque, welchen er seine eigentliche Bildung verdankt. Beide Männer gehörten nämlich der Schule des hochberühmten Bernhard von Chartres an, und lehrten wahrscheinlich auch zu Chartres. War, wie leicht möglich ist, auch Alberich ein Zögling dieser Schule [2]), so wäre es um so leichter begreiflich, dass Johann durch ihn an Wilhelm und Richard verwiesen wurde.

Der Charakter der Schule von Chartres zeichnete sich dadurch so vortheilhaft vor dem anderer Schulen aus, dass

---

1) Ueber diesen Punkt vgl. man *Ch. Rémusat*, Abélard II. p. 196 folgg. und *Wilkens*, Peter Abälard. p. 53. 61. Bekannt ist, dass Abälard soweit geht, den heidnischen Philosophen sogar eine Erkenntniss christlicher Lehren, z. B. des Dogma's der göttlichen Dreieinigkeit, durch blosse Vernunfterkenntniss zuzutrauen. Diess bedeutet in seinem Sinne ebensoviel Respect vor den Alten, als vor der Vernunft. Er war also von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die Erkenntniss desjenigen, was an sich vernünftig ist — und dafür gilt ihm das Trinitätsdogma — auch jenen weisen Heiden zugesprochen werden müsse. Dabei verschwand seinem rationalistischen Standpunkte begreiflicher Weise der von den Orthodoxen immer premirte Gegensatz der Einsicht „lumine naturali“ und „lumine gratiae.“

2) Man sehe unten p. 75.

man dort nicht nur die abstracteren Wissenschaften, sondern auch Poesie und Geschichte, immer in Anschluss an die Alten, in den Kreis des Unterrichts zog. Zwar geschah auch diess in der nun einmal gewöhnlichen Form, dass man die Texte der Alten zu Grunde legend commentirte, aber man wagte sich auch an freiere Nachbildungen [1]); und auch davon abgesehen, wie sehr anregend mussten nicht dem dürren Boethius und dem geschmacklosen Marcianus Capella gegenüber der elegante Cicero, der sentenzenreiche Seneca, der prächtige Virgil, der feine Horaz, der phantasievolle Timaeus des göttlichen Plato wirken, welche zugleich mit einer Reihe anderer kostbarer Reliquien der classischen Litteratur in Chartres sich dem lernbegierigen Schüler erschlossen. Bedenken wir diess, so werden wir es recht wohl verstehen, warum Johann den alten Bernhard „den überströmendsten Born der Wissenschaft in Gallien" nennt [2]). In diesen Kreis humanistischer Bestrebungen, in welchem positives Wissen und philologische Fertigkeit über die bloss formale Dialektik, Plato mit seiner theologischen Cosmologie des Timaeus neben und selbst über Aristoteles gestellt wurde, trat Johann ein; hat er auch den ehrwürdigen Bernhard selbst nicht mehr zum Lehrer gehabt, den er aber persönlich gekannt haben muss, so waren eben Wilhelm und Richard dessen würdige Stellvertreter. An der Hand der „Platoniker" von Chartres erfasste er, nachdem Abälard den ersten Funken jener Liebe zur alten Litteratur in ihn geworfen, dieselbe nun inniger und gründlicher. In seinem Policraticus legte er dann später ein merkwürdiges Zeugniss seiner sorglich gepflegten und ausgebreiteten Kenntnisse, zugleich aber auch

---

1) Metalog. l. I. c. 24 (ed. G. p. 58). In prosis aut poematibus imitandis poetas aut oratores proponebat (Bernardus) et eorum jubebat vestigia imitari ostendens juncturas dictionum et elegantes sermonum clausulas. Welche hohe Verehrung Bernhard für die Alten hatte, bezeugt sein (auch von Petrus Blesensis) oft gebrauchtes Sprüchwort: nos (die Modernen) esse quasi nannos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura iis et remotiora videre non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.

2) Metal. l. I. c. 24 (ed. G. p. 57) exundantissimus modernis temporibus fons litterarum in Gallia.

seiner nicht unglücklichen Nachahmung der antiken Schriftsteller nieder. Nicht dass Johann, wie man früher glaubte und unbegründetermassen von ihm rühmte, viele seinen Zeitgenossen sonst unbekannte oder doch ganz fern liegende Autoren des Alterthums allein gekannt hätte; er zeichnet sich vielmehr nur durch sein verhältnissmässig umfassenderes und lebendigeres Wissen dessen aus, welches im Einzelnen auch andern Freunden der classischen Litteratur damals zu Gebote stand [1]). Dabei vernachlässigte er aber die eigentlichen Schulstudien nicht; er gab uns noch einige Lehrer ausser den genannten an, welche wie Peter Elias in der Rhetorik oder wie Hartwin der Deutsche im Quadrivium ihn unterwiesen.

Es muss gegen das Ende der fünf diesen artistischen Studien gewidmeten Jahre gewesen sein, dass er seinen Landsmann Adam, welcher nach dem Sitze seiner Schule den Namen de parvo ponte erhielt, kennen lernte. Ohne eigentlich dessen Schüler zu werden, genoss er den Umgang und die wissenschaftliche Einwirkung dieses Mannes, den er hochschätzte; dann aber trieb ihn die Armuth, mit welcher er, bis er Cleriker in Canterbury wurde, immer zu kämpfen hatte, nach Paris zurück. Dort begann er erst das Studium der Theologie, anfangend bei Gilbert, genannt Porretanus, dann unter Robertus Pullus, endlich unter Simon von Poissy. Was nun diese Wissenschaft betrifft, so muss angenommen werden, dass Johann der bis dahin üblichen Weise folgte, welche sich auf Exegese der heiligen Schrift im Wesentlichen beschränkte und selbst die Väter nur ganz subsidiarisch zuzog. Namentlich haben wir keine Spur, dass er Peter von Novara hörte, obgleich dieser in den vierziger Jahren zu Paris als Lehrer thätig war [2]). In der That war des Lombarden Ruhm zu der Zeit, als Johann noch in Paris studirte, wohl erst im Entstehen, während Gilbert und Robert schon einen berühmten Namen hatten. Johann trieb also vorherrschend das, was man heut zu Tage biblische Theologie nennt, wenn auch mit Hülfe einer, wie wir sehen

1) Ueber alles diess unten mehr.

2) Wie wenigstens Cave aus mir unbekannten Gründen behauptet.

werden, höchst willkürlichen Allegorik. Nicht minder versirt aber, als in der heiligen Schrift, zeigt er sich in den grossen Vätern der Kirche, zumal im Augustinus und Hieronymus. Das eigentliche dogmatische Interesse fehlt ihm. Vollends fern liegt ihm aber die von Anselm auf orthodoxe, von seinen eignen Lehrern Abälard und Gilbert auf heterodoxe Weise angeregte Art, über christliche Dogmen zu speculiren. Dagegen liebt er es, das ethische Element der Religion hervorzuheben und zu diesem Zwecke die heilige Schrift als Autorität für sein System hierarchischer Politik herbeizuziehen.

Johann's Bildung, vielseitig wie sie ist, lässt sich doch nach dem Gesagten besonders in zwei Richtungen verfolgen: zuerst nach der Seite des Philologischen hin, welches das Material; sodann nach der Seite des Philosophisch-Theologischen, welches den Zweck seiner Schriftstellerei bestimmt.

2. Johann's Lehrer.

Die Stellung und Bedeutung der Männer, deren Unterweisung Johann genoss, soll hier nicht in ihrer ganzen Allgemeinheit entwickelt, sondern nur in sofern in Betracht gezogen werden, als sie ihn selbst angeht. Namentlich soll dabei hervorgehoben werden, was er selber in seinen immer treffenden und charaktervollen Schilderungen uns über sie mittheilt.

Abälard erscheint bei Johann als derjenige Dialektiker, welcher an dem Ruhm der Logik alle Zeitgenossen übertraf, dergestalt, dass er allein des Aristoteles Beredsamkeit zu haben schien[1]). Gleichwohl könnte es scheinen, wenn man eine Aeusserung unseres Saresberiensis in Betracht zieht, als ob er dem Peripatetiker von Palais nicht diejenige Berühmtheit beilege, welche nach dem Urtheile unserer Geschichtsschreiber der Philosophie seinen eigentlichen Ruhm in der Speculation begründen, nämlich dass er eine neue und zwar vermittelnde Hypothese in Bezug auf die Streit-

1) Metal. l. I. c. 5 (ed. G. p. 21). Liest man aber statt „eloquio usus" vielmehr colloquio usus, so wäre zu übersetzen: „welcher des Aristoteles Umgang allein genossen zu haben schien".

frage des Realismus und Nominalismus aufgestellt habe. Ueber diesen Punkt drückt sich Johann folgendermassen aus: „Abälard strebte so sehr nach Klarheit im Vortrag und nach Leichtigkeit des Verständnisses, dass er sich wohl deswegen zu einer kindischen Ansicht (ad puerilem opinionem) über die Genera und Species herabliess, indem er seine Schüler lieber in kindischen Dingen unterrichten und vorwärts bringen wollte, als in philosophischer Würde unverständlich bleiben [1]). Die Thesis Abälard's selbst bezeichnet Johann in dem denkwürdigen 17. Capitel des 2. Buchs des Metalogicus, wo er sagt: „der Eine besteht auf den Voces, der Andre auf den Sermones, und bringt darauf zurück, was er von den Universalien anderswo geschrieben findet. Auf dieser Ansicht liess sich unser Peripatetiker von Palais (diesen Titel führt Abälard durchweg bei ihm) betreten usw." [2]). Man findet aber bald, dass Johann bei Abälard mehr die Unvollkommenheit des Ausdruckes tadelt, als die Ansicht selbst, da er seinerseits keineswegs geneigt ist, auf den platonischen Realismus blindlings einzugehen, und Abälard sonst auch schwerlich mit so grossen Lobsprüchen [3]) überhäuft oder als Autorität angeführt haben würde [4]). Er betrachtet ihn aber als dem Nominalismus nahe stehend, welches auch aus der bald folgenden Redensart erhellt, dass Abälard's Anhänger es für einen Unsinn ansahen, „eine Sache von einer andern auszusagen". Sie bestanden also mit ihrem Lehrer darauf, dass die Substantialität dem Individuum als solchem innewohne und leugneten demgemäss das An- und Fürsichsein der Universalien. Aber dennoch war Abälard weit entfernt, bis zu Roscellins These der nomina vorzuschreiten, die er vielmehr ausdrücklich bekämpfte und nicht minder glücklich überwand, als das ihr entgegengesetzte System seines Lehrers, Wilhelm's von Champeaux. Er blieb in seiner Theorie der sermones (oder anders ausgedrückt conceptus) dem Nominalismus seinem allgemeinen

1) Metal. l. III. c. 1 (ed. G. p. 116).
2) Metal. l. II. c. 17 (ed. *Giles* p. 90).
3) Metal. l. I. c. 5 (ed. G. p. 21).
4) Metal. l. III. Prol. (ed. G. p. 115). c. 4 (ed. G. p. 131). c. 7 (ed. G. p. 138).

Geiste und Grundprincipe nach treu, behauptete aber nicht, dass die Universalien blosse wesenlose Abstractionen (nomina, voces) seien, sondern lehrte, dass ihnen eine ideale Wirklichkeit zukomme. Mit einem Worte: Abälard belebte zuerst wieder die Ansicht des Aristoteles, welche dieser in seiner Polemik gegen Plato's Ideenlehre geltend macht, Boethius aber nur andeutend und sehr verhüllt wiedergiebt. Dass Abälard den Sinn des Aristoteles so gut traf, ist um so bewundernswürdiger, als er von dessen Organon nur die von Boethius übersetzten kleinen Stücke, die Kategorien und de interpretatione, keineswegs die Analytik, Topik oder Elenchen kannte, noch weniger aber die Metaphysik. Damit verstehen wir erst, weshalb er von unserm Johann den Ehrennamen des „Peripateticus" empfing. Abälard war der grosse Denker, welcher den Platonismus durch des Aristoteles Gründe, ohne diese zu kennen, widerlegte und indem er auf diese Weise den Geist des Letzteren wiedererweckte, das ungeheuere Ansehen des Stagiriten, das bis dahin unter dem seines Commentators Boethius wie vergraben lag, begründete. Unser Johann, wie wir später sehen werden, ist es dann zuerst gewesen, welcher auf dieser von Abälard geöffneten Bahn weiter fortschritt, indem er sich das ganze Organon, vor Allem die bis dahin — wenigstens von Abälard — nicht gekannten aristotelischen Bücher der Analytik, Topik und Elenchen verschaffte, und damit der Polemik gegen die extremen Parteien und für die Ansicht des Aristoteles ein ganzes Arsenal von Argumenten zuführte, das er selbst schon im Metalogicus zu entfalten begann. Was in der Geschichte der Wissenschaften sich öfters findet, gilt auch für Abälard: der divinatorische Geist eines Mannes wirkte entbindend auf die Denkweise des ganzen Zeitalters, indem er das Wort des Räthsels aussprach. Abälard fand ohne Aristoteles den Standpunkt des Aristoteles wieder und arbeitete dem Verständniss der aristotelischen Schriften, ich möchte selbst sagen dem Bedürfniss, sie äusserlich, und der Möglichkeit, sie innerlich zu besitzen, fördersamst vor. Johann aber, der diese welthistorische Nothwendigkeit, wie wir sehen werden, hinterher vollzog, dem Abendlande zuerst das ganze Organon vorführte

und in eingehender Analyse empfahl, brachte aus der Schule des Abälard besonders den kritischen Sinn mit, welcher ihn in Bezug auf die grosse Streitfrage des Realismus und Nominalismus zwischen den verschiedenen, in unendlichen Abstufungen nuancirten Parteien seinen eigenen Weg finden liess.

Alberich war ein Zögling der theologischen Schule von Laon, an deren Spitze die „blendendsten Lichter Galliens“[1]), die Brüder Anselm und Radulf, einstens auch Abälard's Lehrer, standen; er ist der Nachfolger Abälard's auf dem Sitze der Schule von Mons Sanctae Genovevae, nachdem er seinen Vorgänger, wie Brucker wohl ganz richtig vermuthet[2]), zum Abgange von seinem Lehramt gezwungen, als dessen Gegner er schon im Jahre 1121 auf dem Concil zu Soissons aufgetreten war. Johann nennt diesen Alberich von Rheims[3]) den „namhaftesten Dialektiker und in der That schärfsten Bekämpfer der Nominalistenschule“[4]). Er schildert ihn als einen scrupulösen Denker, welcher überall Schwierigkeiten und Fragen aufwarf, aber einer breiteren Unterlage humanistischer Bildung entbehrte[5]), und fügt hinzu, dass Alberich später nach Bologna gezogen, wohin der Zug der Geistlichen wegen des römischen Rechts ein sehr starker war[6]), um eine ganz andere Richtung einzuschlagen. Wir wissen durch Johann ferner, dass zu einer späteren Zeit Alberich in Rheims Archidiaconus war, als welcher er in brieflicher und ohne Zweifel auch freundschaftlicher Verbindung mit diesem während dessen Exil in Frankreich erscheint[7]).

Alberich wird in der Stelle des Metalogicus, wo Johann sich am ausführlichsten über seine Lehrer vernehmen lässt[8]),

---

1) Metal. l. I. c. 5 (ed. G. p. 22).

2) Historia critic philos. (Lipsiae, 1743. 4.) III. p. 755.

3) Mit dem Zusatze: de porta Veneris quae vulgo Valesia dicitur. Epist. 143 (ed. G. I. p. 206). Man vergl. *Petersen's* Comm. zum Entheticus p. 79—80.

4) Metal. l. II. c. 10 (ed. G. p. 78).

5) Ebend.

6) Noch ein anderer Mann aus Johann's Kreise, der im ersten Abschnitt öfter erwähnte Peter von Blois, war nach Bologna gezogen.

7) Epist. 143 (ed. G. I. p. 206).

8) Metal. l. II. c. 10 (ed. G. p. 78).

mit *Robert* von Melun so nahe zusammengestellt, dass man beinahe vermuthen sollte, Johann habe bei Beiden zu gleicher Zeit Unterricht gehabt, obgleich sonst nichts zu dem Schlusse berechtigt, dass Robert damals in Paris, nicht in Melun gelehrt habe, wo die Leitung der Schule ihm jenen Beinamen des Melidunensis verschaffte. Möglich auch, dass Robert jener von Melun verschriebene Nachfolger Wilhelm's von Champeaux war, den der Letztere, als er sich ins Kloster von St. Victor, dessen Gründer er wurde, zurückzog, gegen Abälard aufstellte: dann hätte Robert wenigstens nicht auf dem Berge, sondern an der Cathedralschule gelehrt. Robert war ein Landsmann Johann's [1]) und erhielt später das Bisthum von Hereford in seinem Vaterlande. In dieser Stellung zeigte er sich als entschiedener Gegner Becket's und hielt, gleich seinem Vorgänger im Bischofsamte zu Hereford, Bischof Gilbert Folioth von London, eifrig zur Partei des Königs; Johann drückt sich daher sehr wegwerfend über ihn aus [2]) und schlägt vor, ihn durch Vermittlung gewisser gelehrter Freunde in Gallien zu gewinnen [3]). Was aber seine frühere Meinung über Robert's Befähigung zum philosophischen Lehramte betrifft, so nennt er ihn, gewissermassen im Gegensatz zu Alberich, in der Lösung der dialektischen Schwierigkeiten scharfsinnig, schlagfertig und wohlverständlich. Auch Robert, so theilt er ferner mit, gab den Lehrstuhl der Dialektik auf und legte sich auf die Theologie, wodurch sich seine Berühmtheit noch vergrösserte. Robert muss übrigens, worauf ein Paar Andeutungen zielen, eine nicht ganz unbedeutende Anhängerschaft erzogen haben, wenn auch von dem Wesen seiner Doctrin weiter nichts bekannt ist [4]).

---

1) Metal. l. II. c. 10 (ed. G. p. 78).

2) Si Herefordensis episcopus in contemtu mundi et peritia litterarum, quarum ab ignavis vel eum ignorantibus creditur habere copiam, vos (den Erzbischof Thomas) conturbatores ecclesiae nuncupat, ei et complicibus suis responderi poterit verbis Eliae etc. (Epist. 183 ed. G. p. 304).

3) Ebend. p. 308. Ueber das Verhältniss Robert's zu Thomas und der clerikalen Partei in England sehe man *Reuter*, Geschichte Alexander's III. 2. Ausgabe. Bd. I. (Leipzig, B. G. Teubner 1860.) p. 548.

4) Enth. v. 55 und Metal. l. IV. c. 24 (ed. G. p. 181).

Berühmter aber, als diese Lehrer, ist nun *Wilhelm* von Conches, zu welchem Johann nach Verlauf von zwei Jahren überging und dem er wie bemerkt die humanistische Richtung seiner Studien verdankt. Mit gutem Bedacht bezeichnet er ihn nicht als Dialektiker, sondern als „Grammatiker", wodurch er entweder die Neigung des Mannes zur Litteratur [1]) oder den Umstand bezeichnen will, dass Wilhelm mit seinen Schülern vornehmlich grammatische, philologische Uebungen getrieben habe, wie diess in der Schule von Chartres Sitte war.

Diese Schule ist in der That ein zu merkwürdiges Phänomen, um nicht einen Augenblick bei ihr zu verweilen, zumal es Johann wiederum selbst ist, welchem wir die schätzbarsten Nachrichten darüber verdanken. Das 24. Capitel vom ersten Buche des Metalogicus beschreibt uns aufs eingehendste die Methode des hochberühmten Scholastikus von Chartres, des ehrwürdigen Decans Bernhard Silvester, die Johann — das sieht man sofort — aus eigner Anschauung, nicht vom blossen Hörensagen kannte [2]). Da erfahren wir nun zu unserer Ueberraschung, wie Bernhard im Gegensatz zur Methode der andern Lehrer seiner Zeit die Lectüre der Alten in der Weise zur Basis seines Unterrichts gemacht habe, dass er Grammatik, Rhetorik und Poetik nicht an der Hand abstracter Regeln vortrug, sondern aus dem Text der grossen römischen Musterschriftsteller durch die Schüler selbst gewinnen liess [3]); wie er diese zur Nachahmung dessen, was sie gelesen hatten, anhielt [4]) und ihren Geschmack durch eine möglichst umfängliche Kenntniss der zugänglichen litterarischen Schätze zu bilden suchte [5]). Doch be-

1) Darauf deutet Enth. v. 205.

2) Vergl. oben p. 22. Der Gallia christiana (T. VIII. p. 1199) zufolge lebte Bernhard noch in den dreissiger Jahren des 12. Jahrh.

3) L. c. p. 57. In auctorum lectione quid simplex esset et ad imaginem positum, ostendebat, figuras grammaticae, colores rhetoricae etc. proponebat in medio etc.

4) Ebend. p. 60. Et quia in toto prae exercitamine erudiendorum nihil utilius est, quam ei, quod fieri ex arte oportet, assuescere, prosas et poemata quotidie scriptitabant et se mutuis exercitabant collationibus etc. Cf. p. 58.

5) Ebend. p. 59. Cf. p. 57.

schränkte sich sein Unterricht nicht bloss auf die formalen Wissenschaften und den Kreis der artes, sondern erstreckte sich auf die eigentliche Metaphysik, wobei er namentlich den Standpunkt der beiden grössten griechischen Philosophen, Plato's und Aristoteles' als identisch nachweisen oder doch zwischen beiden vermitteln wollte [1]), so zwar, dass er dem Realismus viel näher stand und von Johann daher als „Platoniker" bezeichnet wird [2]). Diesem Platostudium lag die Uebersetzung des Timäusabschnittes durch Chalcidius zu Grunde, welche schon Abälard gekannt zu haben scheint [3]) und welche den Schülern Bernhard's, zumal unserm Johann, ganz geläufig ist. Das ist um so bemerkenswerther, als diese Timäusübersetzung fast die einzige urkundliche Quelle des Platonismus im zwölften Jahrhundert war. Cousin hat über einen Commentar dieses lateinischen Bruchstücks des Timäus berichtet [4]), von dem er mit ziemlicher Evidenz nachweist, dass er eine Arbeit Wilhelm's von Conches sei. Die Timäusübersetzung war also, wie sie denn in Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts bereits erscheint, ziemlich ein Gemeingut der französischen Scholastiker und die Hauptfundgrube ihrer Kenntnisse der platonischen Philosophie, wozu dann in zweiter Linie Appulejus und Macrobius, Cicero und Seneca nebst den Kirchenvätern kommen. Uebrigens erwähnt Johann [5]) auch einer expositio Porphyrii Bernhard's, woraus man schliessen darf, dass er, darin andern Lehrern gleich, die Dialektik nach dem mit Porphyrius

---

1) Schon Boethius wollte diese von den Neuplatonikern angebahnte Vermittlung des Plato und Aristoteles zu Stande bringen. — Wie wenig diese dem Bernhard Silvester gelang, bezeugt Johann (Metal. l. II. c. 17 ed. G. p. 92): Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et ejus sectatores ut componerent inter Aristotelem et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in vita licuit dissenserunt.

2) Johann's Urtheil über den Platonismus Metal. l. IV. c. 35 (ed. G. p. 193). Bernhard's Ansicht von den Universalien Metal. l. II. c. 17 ed. G. p. 91.

3) *Cousin*, Abälard. p. 55.

4) In den Fragmens philosophiques du moyen age p. 291 (fünfter Anhang zu den Oeuvres inédits d'Abélard).

5) Metal. l. IV. c. 36 (ed. G. p. 195).

verbundenen Corpus der Boethianischen Schriften über Aristoteles zu lesen pflegte. Ueber das in Paris handschriftlich erhaltene Werk Bernhard's, Megacosmus und Microcosmus giebt die Histoire littéraire de la France und Cousin (am angef. Orte) Auskunft. Dasselbe ist eine mit Hülfe der Begriffe des platonischen Timäus unternommene Cosmologie und Menschenschöpfungslehre in Dialogform und in Nachahmung des Satiricons des Marcianus Capella mit Versen untermischt, welche nach den von Cousin mitgetheilten Proben zum Theil von grosser Schönheit sind und Nachahmung des Lucretius verrathen [1]). Johann theilt uns übrigens die Grundgedanken des Systems Bernhard's mit. Danach ging der Carnotenser von einer platonischen Potenzendreiheit aus, Gott, der Ideenwelt und der Materie, und liess die letzteren zwar an sich ewig aber nicht gleich-ewig (coaetern) mit Gott sein. Gott bringt aus seiner Vorsehung von Ewigkeit her Ideen und Materie hervor und schafft aus diesen die Welt, indem er die Ideen als Muster zu Grunde legt [2]). Interessant ist endlich Bernhard's Commentar über die sechs ersten Bücher der Aeneis, von dem gleichfalls Cousin a. a. O. S. 283 Auskunft giebt [3]). Cousin's Notiz wird an Interesse für uns noch dadurch erhöht, dass er angiebt, das diesen Commentar enthaltende Pariser Manuscript biete noch eine Mythologie unter dem Titel „Poetria magistri Alberici", welches gar wohl ein Werk des oben erwähnten Alberich von Rheims sein könnte und in dem Falle, dass diese Vermuthung richtig wäre, auf eine Verbindung desselben mit Bernhard hindeutet, da man Schriften zusammengehörigen Inhalts, aber auch einander nahestehender Männer in einem Bande zu vereinigen liebte.

Dieses Bernhard's Schüler war also Wilhelm von Conches,

---

1) Bruchstücke aus Bernhard's philosophischen Gedichten stehen Metal. l. IV. c. 35 (ed. G. p. 194 u. 195), sodann Policrat. l. VII. c. 13 (ed. G. p. 130) drei Hexameter, über welche das ganze Kapitel einen Commentar bildet.

2) Metalogicus l. IV. c. 35 ed. *Giles* p. 194—195. Mit dieser Lehre hängt denn auch der Platonismus Bernhard's zusammen, über den Metal. II. cap. 17 (ed. G. p. 91) Auskunft giebt.

3) Darüber mehr im folgenden Paragraphen.

über den die Histoire littéraire de la France (tome XII) einen ausführlichen durch Cousin's Mittheilungen (a. a. O. p. 340 folgg.) verbesserten und vervollständigten Artikel giebt [1]). Cousin belehrt uns über das Verhältniss der gedruckten und der nur handschriftlich vorhandenen Werke Wilhelm's [2]). Dieser hatte vor allen Dingen eine Magna de naturis philosophia geschrieben, die aber nicht mehr vorhanden zu sein scheint; seine Minor philosophia steht dagegen unter den Werken Beda's [3]) (welche ja so manche fremdartige Zuthaten enthalten) unter dem Titel *περὶ διδάξεων* sive quatuor libri de elementis philosophiae. Aus dem erst genannten grossen Werke, welches eine gewisse Berühmtheit erlangte, sind indessen noch zahlreiche Auszüge übrig, welche das speculum naturale des Vincentius Bellovacensis enthält; wir können daraus auf den Charakter der Magna philosophia den Schluss machen, dass sie eine Art Encyclopädie war, meist wohl aus den Werken Früherer mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und Benutzung Bernhard'scher Gedanken compilirt. Der Umstand, dass das neunzehnte Buch des Speculum naturale des Vincenz, mit dem der zweite Band der alten Incunabelausgaben zu beginnen pflegt, gleich an der Spitze einen aus Wilhelm's Buche entnommenen Abschnitt enthält mit der Ueberschrift: „De opere sexte diei et primo de animalibus. Guillerinus de Conchis“, hat zu der viel verbreiteten Fabel [4]) Veranlassung gegeben, dass von Wilhelm's grossem Werk ein alter Druck unter dem Titel „de opere sexte diei“ existire, wovon nicht die Rede sein kann [5]). Für unsere Kenntniss des Philosophen von Conches bleibt also das oben erwähnte Werk *περὶ διδάξεων* die Hauptquelle, um so mehr, als nach Cousin's Angaben und

1) Tome XII. p. 455 folgg.

2) Worüber *Fabricius* Bibl. med. et inf. Lat. L. III. p. 1145 s. v. Conchis und Lib. VII. p. 4235 s. v. Guilelmus nicht besondere Auskunft giebt.

3) Tom. II. p. 311—343. (Basileae, J. Hervagius 1563.)

4) So Fabricius, die Histoire littéraire, selbst *Hain* im Repertorium s. v. Conchis, der aber durch beigesetzten Stern andeutet, dass er diese vermeinte Incunabelausgabe nie gesehen.

5) Vgl. *Fabricius* a. a. O. L. III. p. 1145.

Proben zwei in Paris handschriftlich vorhandene Bücher Wilhelm's, welche den Titel philosophia secunda und philosophia tertia führen, nichts als Auszüge daraus sind, wie man sich bald überzeugen kann. In Johann's Werken, zumal im Metalogicus und Entheticus, finden sich genug Spuren der Benutzung Wilhelm's, namentlich seiner psychologischen Erklärungen [1]).

Nach Wilhelm ist ferner *Richard*, genannt Episcopus (L'évêque) als Johann's Lehrer zu nennen, dem dieser Umfang des Wissens, Gründlichkeit und Wahrheitsliebe nachrühmt [2]), und der nicht nur durch seine Zusammenstellung mit Wilhelm, sondern auch durch ausdrückliches Zeugniss als Schüler Bernhard's erscheint [3]). Wir wissen sonst über Richard nicht viel; er wurde später Archidiaconus in Coutances, als welcher er mit Johann in Verbindung blieb [4]). Richard nun unterrichtete diesen, indem er das ganze Trivium und Quadrivium mit ihm repetirte, besonders Grammatik und einige Abschnitte des Quadriviums, in welchem Johann sich unsicher fühlte; bei welcher Gelegenheit auch beiläufig eines Deutschen als Lehrers Erwähnung geschieht, Hartwin mit Namen. Auch Theodorich und Peter Elias nennt Johann dabei als seine Lehrer in der Rhetorik. Was den Ersteren dieser Beiden betrifft, so wird er im Metalo-

---

1) Enth. v. 815 folgg. geben z. B. dieselben Gedanken, welche *Cousin* a. a. O. p. 345—346 aus Abschnitt 31 der philosophia secunda anführt. — Ueber dasjenige Werk Wilhelm's, welches den Titel Dragmaticon oder wie ich glaube Dramaticon führt (gebildet nach Satiricon des Marcianus Capella) und im Jahre 1566 in Strassburg herausgegeben worden sein soll, giebt die Histoire Littéraire eine, wenn auch unvollkommene Notiz. Danach ist es ein Gespräch des Philosophen mit seinem Schüler, dem Prinzen von Anjou, wesentlich dazu bestimmt, seine häretischen Behauptungen in früheren Schriften zu widerrufen.

2) Metal. l. II. c. 10 (ed. G. p. 80).

3) Metal. l. I. c. 24 (ed. G. p. 60).

4) Epist. 211 (ed. G. II. p. 53) ist an ihn gerichtet, worin zum Schlusse Johann um eine Abschrift der Bücher des Aristoteles (des Organons vermuthlich) und um eine Glosse zum Marcus bittet, mit dem Zusatze, Richard möge doch für ihn in den Werken des Aristoteles, wo Schwierigkeiten seien, Anmerkungen machen, weil die Uebersetzung ihm nicht immer zuverlässig scheine. Ueber diesen Punkt zu vergleichen der folg. Paragraph.

gicus noch ein Paarmal angeführt, einmal mit der Bezeichnung „eines strebsamen Forschers in den Schulwissenschaften" und als Vertheidiger derselben gegen den famosen Cornificius[1]); das anderemal als Gegner der Topik des Drogo von Troyes (Trecassinus), die von der Topik des Aristoteles wohl zu unterscheiden sei, und die wohl nichts anderes als eine Nachahmung der ciceronischen Topik, am Ende gar nur ein Commentar zu dieser ist[2]). Peter Elias aber wird nur noch einmal, in einem Briefe erwähnt[3]).

Weiter trat Johann mit seinem Landsmann *Adam* in wissenschaftlichen Verkehr. Ohne grade dessen Schüler zu sein, gesteht er doch ihm viel zu verdanken[4]). Adam führt den Namen de parvo ponte[5]), weil er seine Schule an der zur Seineinsel hinüberführenden schmalen Brücke in Paris hatte[6]). Später wurde er Canonicus in Paris und endlich Bischof von St. Asaph in Wales[7]). Johann erklärt ihn für einen sehr scharfsinnigen und gelehrten Mann, welcher dem Aristoteles mehr, als irgend ein Anderer Anhänger war und daher gleich Abälard bei ihm Peripatetiker heisst[8]). Doch scheint die Meinung über Adam nicht ungetheilt gewesen zu sein, wenn gleich er viele Schüler hatte[9]). Wie nämlich andere Peripatetiker seiner Zeit, laborirte auch Adam an Dunkelheit des Ausdrucks zumal in seinem Buche, welches nach Johann's Angabe den Titel „ars disserendi" führte[10]).

---

1) Metal. l. I. c. 5 (ed. G. p. 21).

2) Metal. l. IV. c. 24 (ed. G. p. 181).

3) Epist. 168 (ed. G. I. p. 264).

4) Licet eum doctorem non habuerim, mihi sua benigne communicavit etc. Metal. l. II. c. 10.

5) Siehe p. 12—13.

6) Daher wird im Enth. v. 206 ein Pontilianus genannt, der kein anderer als dieser Adam ist (cf. Petersen z. d. V.). Die Anführung im Enth. v. 49 (incola sum parvi pontis) geht begreiflicher Weise nicht auf Adam selbst, sondern auf dessen unverständige Schüler, die sich nur hinter der Autorität ihres Lehrers verschanzten. Wird doch Adam im Prolog des Metal. l. III. mit Gilbert und Abälard zusammengenannt.

7) Metal. l. III. c. 3 (ed. G. p. 129).

8) Metal. l. II. c. 10 (ed. G. p. 80).

9) Metal. l. III. c. 3 (ed. G. p. 129); l. IV. c. 3 (ed. G. p. 159).

10) Metal. l. IV. c. 3 (ed. G. p. 159): Unde qui Aristotelem sequuntur

Diess Buch ist nach Cousin [1]) mit einem andern, der ars dialectica Adam's, identisch, welche im Jahre 1132 in zwei Büchern herausgegeben, noch jetzt handschriftlich in Paris vorhanden ist. Allerdings erscheint nach den mitgetheilten Proben die Schreibweise dieses Werkes als holperich und unverständlich; von der gerühmten Subtilität ist nicht viel darin zu entdecken: vielleicht, dass der mündliche Vortrag Adam's der dürren und doch intricaten Phraseologie seines Lehrbuches nachhalf.

Aus dem Gesagten erhellt, dass Johann (und diess gewiss nicht ohne Plan und bestimmtes Bewusstsein) sich den Unterricht der Vertreter verschiedener, ja entgegengesetzter Principien zu verschaffen wusste: er näherte sich nicht nur den Nacheiferern des Aristoteles, welche dem Nominalismus verwandte Doctrinen pflegten, wie Abälard, sondern ging auch der platonisirenden Richtung der Carnotenser nach. Diesen Dualismus vermittelte er durch das Studium der Alten, welches die eigentliche Basis seiner Ausbildung abgiebt. An den verschiedenen Orten seines ersten Aufenthalts in Frankreich gelang es ihm von den Alten mehr, als irgend einem Anderen seiner Zeitgenossen in sich aufzunehmen: Plato und Aristoteles lernte er aus dem Timäus des Ersteren, dem Organon des Letzteren urkundlich kennen. Nachdem er aber die artistischen Studien nicht nur vollendet, sondern auch als Lehrer derselben bewährt und vertreten hatte [2]), ging er zur Theologie über, welche er nach Paris zurückgekehrt unter der Leitung wohlbekannter Grössen der damaligen Wissenschaft trieb, zunächst des *Gilbert de la Porrée*. Ihn hatte er wohl schon in Chartres kennen gelernt; noch einmal nahm er die Logik mit ihm

in turbatione nominum et verborum et intricata subtilitate ut suum vendicent, aliorum obtundunt ingenia, partem pessimam mihi praeelegisse videntur, quo quidem vitio Anglicus noster Adam mihi prae ceteris visus est laborasse in libro quem artem disserendi inscripsit.

1) A. a. O. p. 334 folgg.

2) Metal. l. II. c. 10 (ed. G. p. 80). Et quia nobilium liberos — instruendos susceperam, ex necessitate officii et instantia juvenum urgebar quod audieram ad memoriam crebrius revocare.

durch, ehe er sich zur Theologie wandte [1]). In diese aber konnte er sich mit Gilbert um so weniger vertiefen, als ihm derselbe nur zu schnell entrissen wurde [2]). Wirklich habe ich auch nicht sichere Spuren davon entdecken können, ob Gilbert, über dessen Lehren wir in der jüngsten Zeit eine eingehende Arbeit erhalten haben [3]), auf Johann's Ueberzeugungen Einfluss ausgeübt habe. Was aber seine andern beiden Lehrer in der Theologie, *Robert* genannt *Pullus* und *Simon von Poissy* (oder *von Paris*) betrifft, so sind gerade deren theologische Lehren und religiöse Ueberzeugungen zu wenig bekannt, als dass man angeben könnte, was Johann von ihnen gewonnen oder entlehnt. Robert wird von ihm stets mit Ehren erwähnt [4]), scheint aber auch nicht lange sein Lehrer gewesen zu sein; Simon als zuverlässiger Ausleger, aber schwacher Disputant bezeichnet [5]). Mit Recht aber haben Reuter [6]) und Petersen [7]) darauf hingewiesen, dass Johann's Theologie sich vielfach mit der Hugo's von St. Victor begegne, auf dessen Lehre er mehrfach Rücksicht nimmt, wenn er ihn auch nur einmal, so viel ich weiss, citirt [8]) und ausserdem nur einmal erwähnt hat [9]). Es lässt sich daher vermuthen, dass seine oben genannten drei Lehrer ihn in der Lectüre der heiligen Schrift (in sacra pagina) unterwiesen, dass er aber die allgemeinen dogmatischen Begriffe der mehr systematischen Form des Victoriners verdankt.

---

1) und 2) A. a. O. ed. G. p. 81. Repperi magistrum Gilbertum ipsumque audivi in logicis et divinis. Sed nimis cito subtractus est.

3) Von *Lipsius:* in Ersch und Gruber's Encyclopädie s. v. Gilbert (Porretanus) Sect. I. Thl. 67.

4) Metal. l. II. c. 10 (ed. G. p. 81) quem vita pariter et scientia commendabant. Metal. l. I. c. 5 (ed. G. p. 22) ist bemerkt, dass Robert e doctore scholastico Cardinal geworden sei.

5) Metal. l. II, c. 10 (ed. G. p. 81) Simon Pexiacensis fidus lector, sed obtusior disputator.

6) Johannes von Salisbury (Berlin, 1842. 8.) p. 58.

7) Ausgabe des Entheticus (Hamburg, 1843) p. 84—5. 90.

8) Metal. l. IV. c. 13 (ed. G. p. 170). Unde Magister Hugo: Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem, infra scientiam constituta.

9) Metal. l. I. c. 6 (ed. G. p. 22). Im Testamente Johann's kommt vor „Hugonis liber" — dies wird wohl das Werk de sacramentis sein, Hugo's mit Recht berühmteste Schrift.

3. Johann's classische Studien.

Schon die Kirchenväter hatten die classischen Bücher der Heidenwelt den Geistlichen zu lesen nicht nur erlaubt, sondern sogar anempfohlen. Bekannt ist die Abhandlung des Basilius über diesen Gegenstand [1]), worin unter Anderm aus der heiligen Schrift selbst der Beweis geführt wird, dass die Lectüre der Heiden Nutzen bringe, wie denn Moses durch die Weisheit der Aegypter zur Erkenntniss und Anschauung des wahren Gottes gelangte. Sie schliesst damit, dass wenn die Tugend der wahre Weg zum vollkommensten Leben sei, grade sie von Dichtern, Historikern, noch mehr aber von Philosophen empfohlen werde, deren Bücher man also fleissig studiren müsse. Ganz ähnlich lässt sich Gregor von Nazianz darüber aus: von welchem Hieronymus, sein Schüler, die gleiche Anschauung überkam, um sie in der lateinischen Kirche einheimisch zu machen. Letzterer führt in einem Briefe an Magnus aus [2]), dass selbst die Verfasser der kanonischen Schriften sich der heidnischen Litteratur befleissigt und bedient, und dass für den wahren Christen deren Benutzung nicht schädlich, sondern gewinnbringend sei.

Aber auch der grösste und gelesenste, mit fast apostolischem Ansehen ausgestattete römische Kirchenvater, der beredte Augustinus, adoptirt dieselbe Ansicht. Er weist in der Schrift de doctrina Christiana im 18. Kapitel die Christen an, sich der heidnischen Litteratur fördersamst zu bedienen, um dadurch zum Wissen überhaupt, besonders aber zur besseren Erkenntniss der heiligen Schrift zu gelangen und stellt schliesslich den Satz auf, dass auch die Irrthümer der Heidenwelt den guten und wahren Christen von der Wahrheit nicht scheiden können.

Ausser solchen hohen und alten Autoritäten, die man mit leichter Mühe noch weiter vermehren könnte und von denen Hieronymus und Augustinus unserm Johann unmittelbar zugänglich waren, legten ihm ja ferner aber persönliche

1) *Πρὸς τους νέους πως αν ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν ὠφέλοιντο λόγων.*
2) Epist. 84 (ed. Vallarsii epist. 70. ed. Bened. epist. 83).

Berührungen und Anregungen nahe, sich der classischen Litteratur mit Eifer zu widmen. Sein grosser Lehrer Abälard war bei freierer Auffassung der theologischen Dinge auch zu einer gerechteren Würdigung des heidnischen Alterthums gelangt, als sie sonst stattfand [1]), ja sogar soweit gegangen, demselben eine mehr als ahnende Erkenntniss christlicher Lehrsätze zuzusprechen. Ging doch Abälard immer von dem Glauben an die Allgewalt der menschlichen Vernunft aus, die unter den denkenden Heiden so gut, wie unter den erleuchteten Christen zur Wahrheit aufzusteigen vermöge; die heidnischen Philosophen, Plato und Hermes, Pythagoras, Cicero und Seneca, sogar die Sibylle, welche ihm als Zeugen für die Vernünftigkeit des Trinitätsdogma's gelten, dürfen daher nach ihm den Anspruch machen, als Lehrer gehört und studirt zu werden [2]).

Noch specieller und specifischer endlich ist der Einfluss Bernhard's von Chartres und seiner Schüler auf Johann's Verhältniss zur classischen Litteratur gewesen. Nicht etwa bloss als Subsidien exegetischer oder dogmatischer Theologie, sondern in weit höherm Masse um ihrer selbst willen und als Grundlage sittlich-wissenschaftlicher Bildung wurden die Alten in diesem Kreise getrieben, der sich also angelegen sein liess, eine wie man es drei Jahrhunderte später nannte, humanistische Geistesrichtung zu vertreten. Die Carnotenser commentirten die Alten, excerpirten sie, ahmten ihnen nach. So ist von Bernhard's Commentar zur Aeneis, von Wilhelm's Commentar zur lateinischen Uebersetzung des platonischen Timäus bereits die Rede gewesen; wie sehr man excerpirte, davon legen Johann's Schriften, besonders der Policraticus das beste Zeugniss ab, und was die Nachahmung anbetrifft, so sind Bernhard's Verse augenscheinlich dem Lucretius, die Johann's dem Ovidius nachgebildet. Und wenn in der Prosa der rohere Geschmack des Mittelalters den Silberglanz der späteren Latinität häufig dem ciceronischen Golde vorzog,

---

1) Enth. v. 93—96. 111 etc. zeigt recht deutlich, wie allgemein die Verkennung der Alten zu Johann's Zeit war.

2) Man vergleiche darüber *C. A. Wilkens*, Peter Abälard. Eine Studie usw. Göttingen, E. A. Huth. 1855. p. 53. 61—3.

so muss in dieser Hinsicht von unserm Saresberiensis geltend gemacht werden, dass er durch ausdrückliches Zeugniss und bewusste Nachbildung grade dem Stile Cicero's gerecht zu werden sucht.

Die Grundsätze aber, nach denen Johann die Classiker studirt wissen will, legt er nicht nur im Prolog des 7. Buchs seines Policraticus dar, wo er, zum zweiten Theile des Werkes übergehend, sich über die alten Philosophen auszulassen im Begriff steht, sondern auch im 9. und 10. Kapitel desselben Buches, die überhaupt von der Lectüre der Schriftsteller handeln. Die Lectüre in dem Begriff geistiger Speise fassend, beweist er aus der Bibel — welche hier wie gewöhnlich bei ihm allegorisch gedeutet wird — dass, da von dieser alle Speise, selbst die der unreinen Thiere frei gegeben werde, demgemäss auch alle Schriften gelesen werden dürfen, um daraus Nutzen zu gewinnen. Man muss immer nur den sittlichen Zweck dabei im Auge behalten, durch die Lecture besser zu werden. Denn jeder Unterricht, so erklärt er, ist heilsam und gewissermassen Gottes Wort; die Wahrheit muss man annehmen, sie komme von wem sie wolle, da sie sich immer gleich bleibt, unverfälscht und unverfälschbar. Kaum würde sich eine Schrift finden lassen, in der nicht wenigstens etwas vorkomme, was ein kluger Leser brauchen könne. Christliche Bücher liessen sich zwar mit mehrerer Sicherheit und besser lesen, heidnische hätten dagegen für einfachere Gemüther ihre Gefahren, aber am nützlichsten für zuverlässigere Geister (fidelioribus ingeniis) sei es, in beiden Arten sich umzuthun. Denn wenn dem Hirten der Kirche (Petrus) befohlen werde, kriechende Thiere und Unreines zu schlachten und zu essen, könne man diess zunächst wohl auf die Berufung der Heiden beziehen, nach der Analogie des Beispiels lasse sich aber auch daraus lernen, dass man, nachdem man die Irrthümer ums Leben gebracht, die Lehren der Heiden nicht fliehen dürfe. Wenn die Pythagoreer Unschuld, Mässigkeit, Verachtung der Welt lehrten, so müsse man sie hören; wenn sie die Seelen, nachdem sie sie in den Himmel erhoben hätten, in Thierleiber hinabstiessen, müsse selbst Plato abgethan werden. Und er schliesst damit: „Gewiss ist, dass der gläubige und kluge

Leser, welcher den Wissenschaften aus Liebe nachlebt, die Laster von sich fern hält und in allen Stücken zum Leben fortschreitet. Daher jenes Wort des Lehrers der Lehrer, des heil. Hieronymus: „Liebe die Wissenschaft aus Büchern, dann wirst Du die Laster des Fleisches nicht lieben"[1]).

Wie nun Johann diese Grundsätze bei seiner Schriftstellerei im Einzelnen angewandt und durchgeführt habe, wird sich später bei der Analyse seiner Werke zeigen, für jetzt soll sich die Untersuchung auf die litterarischen Quellen selbst richten, aus denen er geschöpft hat, zunächst aber auf die Beantwortung der Frage, welche Classiker er gekannt, excerpirt und benutzt habe.

Da ist denn zuerst hervorzuheben, dass es keinen Schriftsteller des Mittelalters giebt, welcher eine so umfassende Kenntniss der classischen Litteratur besitzt und eine so eingehende Würdigung derselben zeigt, als Johann. Grade darauf beruht ein grosser Theil des Interesses, welches man an ihm nehmen muss, dass er sich von der unerquicklichen Modewissenschaft der gelehrten Schulen seiner Zeit, der disputirenden Dialektik, zu den Alten als einer reineren Quelle der Geistesbildung gewandt hat und, ein Vorläufer des Humanismus, die Früchte dieser seiner classischen Studien in eigenen Leistungen darzulegen und auszuprägen bestrebt ist. Denn ohne der höheren Würde des Christenthums das Geringste vergeben zu wollen, war er doch, durch das Mark der römischen Schriftsteller genährt, je mehr er in die Alten eindrang, zu der Ueberzeugung gekommen, dass nicht nur geschmackvoll zu schreiben und zu dichten, sondern — wovon jenes nur die Folge ist — vor allen Dingen richtiger zu denken und zu fühlen, nur hier gelernt werden könne. Diese Einsicht, welche heut zu Tage eine sehr triviale ist, war bei damaligen Verhältnissen eine in ihrer Art

1) Dieser Spruch des Hieronymus: ama scientiam scripturarum et carnis vitia non amabis, der in der Epist. 125 ad Ruf. (ed. Vallarsii) und Epist. 130 ad Demetriadem vorkommt, bezieht sich bei diesem unzweifelhaft nur auf die heilige Schrift; bei Johann aber muss er dem Zusammenhang der ganzen Stelle nach ebenso gewiss auf die Lectüre überhaupt bezogen werden; daher obige Uebersetzung.

einzige und schwer erkämpfte; sie ist es, welcher Johann unter den Schriftstellern seines Jahrhunderts einen ziemlich einsamen, aber darum nur um so ausgezeichneteren Platz verdankt. Und wenn er seiner Zeit gegenüber ein Dolmetscher des Classischen ist, so liefert er für uns in seinen Schriften nicht nur indirect durch die Nachahmung antiker Form ein Spiegelbild dessen, was er davon kannte und schätzte, sondern legt auch durch häufige, ja massenhafte Anführungen von seiner weitschichtigen Lectüre der Alten gradezu Zeugniss ab. Dieser Umstand ist denn auch Veranlassung geworden, dass man als werthvollen Beitrag zur Geschichte der classischen Studien im Mittelalter aus Johann's Werken bereits wiederholt die Aufzählung derjenigen alten Autoren unternommen hat, welche ihm vorgelegen haben sollen, um dadurch wenigstens in einer ungefähren Schätzung zu ermessen, was um die Mitte des 12. Jahrhunderts überhaupt noch von antiken Schriftstellern bekannt war [1]). Da nun die darauf bezüglichen Arbeiten weder genau noch erschöpfend genug zu Werke gingen, habe ich diesen Gegenstand einer nähern Untersuchung unterwerfen müssen, deren Resultate ich auch bereits veröffentlicht habe, hier aber mit den seitdem nöthig gewordenen Aenderungen und Zusätzen der Hauptsache nach wiedergeben will. Dabei kommt es, um diess gleich von vorn herein zu bemerken, unter Anderm auch darauf an, die Täuschung zu entfernen, als ob Johann theils eine Reihe alter Schriftsteller gekannt habe, welche wir nicht mehr besitzen, theils sich griechischer Quellen bedient habe, welche letztere ihm doch, wie sich nachweisen lässt, schlechterdings nicht zugänglich waren. So reich immerhin der Schatz antiker Litteratur ist, welcher ihm zu Gebote stand, und so staunenswerth die Ge-

---

1) Birger Thorlacius hat in drei Programmen der Kopenhagener Universität von den Jahren 1819—1820 damit den Anfang gemacht; aber seine Arbeit enthält so grobe Irrthümer, dass sie ein ganz falsches Bild der Sache gewährt. Darauf folgte die Dissertation von *Jul. Schmidt*, Joannes Parvus Sarisberiensis quomodo inter aequales antiquarum literarum studio excelluerit quaeritur. Vratislaviae, 1838; endlich hat Ch. Petersen im Commentar seiner Ausgabe des Entheticus p. 93 folgg. sich darüber verbreitet.

läufigkeit, mit welcher er sich desselben zu bedienen versteht, so wenig darf man sich nämlich doch durch gelegentliche Citate verleiten lassen, denselben ungebührlich zu vermehren. Dergleichen Citate, die freilich oft in einer Weise von Johann eingestreut werden, als ob er die Werke vor sich gehabt habe, aus denen sie ursprünglich stammen — ut ait Varro, ut legitur in Platone, ut dicit Cato — kommen, zum allergrössten Theile nachweislich, aus abgeleiteter Quelle, d. h. aus andern Schriftstellern her, welche sie wieder als Anführungen enthalten und somit Johann darboten. Sollte es auch nicht immer gelingen, die citirende Quelle von dergleichen Citaten auszumitteln, die vielleicht aus einem obscuren Winkel der patristischen oder profanen Litteratur stammen, so wird man sich doch wohl hüten müssen, auf Grund derselben dem 12. Jahrhundert sogleich die Bekanntschaft von Autoren zu vindiciren, von denen man sonst im Mittelalter keine Spuren findet und die damals in der That längst verloren gegangen waren. Diesen Fehler aber, Johann eine ganz besondere Bekanntschaft mit solchen zu seiner Zeit ganz verschollenen und heut zu Tage unwiederbringlich verschwundenen Classikern in ziemlich ausgedehntem Masse zuzuschreiben, hat man sich noch immer zu Schulden kommen lassen. Man verfiel in diesen Irrthum übrigens um so leichter, als unser Saresberiensis sich bei seinem Citiren keineswegs immer an die ihm vorliegenden Texte gehalten hat, sondern eine seinen Zwecken dienende Umformung oft genug mit ihnen vornimmt, so dass man in Bezug auf seine eigentliche Quelle leicht irregeleitet werden kann. Es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass er Manches gekannt haben mag, was er gar nicht oder doch nur so flüchtig anführt, dass immer noch Zweifel übrig bleiben müssen, ob es ihm wirklich vorgelegen habe; und da sein Interesse vorwiegend solchen Autoren zugewandt ist, welche seiner Philosophie und Theologie sich dienstbar machen lassen, so mag er Manches wohl gelesen haben, führt aber davon nichts an, weil es ihm zu abgelegen ist. Aber bei seiner grossen Geneigtheit, Autoritäten heranzuziehen, welche namentlich aus dem Policraticus eine Mosaikarbeit der buntesten Zusammensetzung oder, wie sich Justus Lipsius aus-

drückt, einen „Cento vieler Purpurlappen"[1]) gemacht hat, — bei dieser unendlichen Lust, mit allerhand gelehrten Notizen und Anecdoten seine Arbeit zu schmücken, darf man als sicher behaupten, dass seine Reticenzen gar nicht in Anschlag zu bringen sind gegen die Masse solcher Reminiscenzen, welche eben aus zweiter Hand kommen, d. h. für Johann nirgend anderswoher stammen, als aus späten, zum Theil christlichen und auch uns wohl zugänglichen Schriftstellern, aus denen sie denn auch verificirt werden können. Wenn er vollends blosse Namen von Autoren anführt, so lässt sich am wenigsten daraus sogleich annehmen, dass ihm auch deren Schriften vorlagen.

Geht man mit diesen Erwägungen zu Werke, so schrumpft die Zahl der Klassiker, welche Johann wirklich vor sich gehabt hat, doch wieder sehr zusammen und wir vermissen zu unserm Erstaunen darunter sogar Manches, dessen Kenntniss wir einem so vielgereisten und so wissbegierigen Manne wohl zutrauen möchten. So lässt sich nicht einmal als sicher ausmachen, ob er die Oden des Horatius gekannt habe[2]), dessen Satiren, Episteln und Ars poëtica er sehr oft benutzt und dem er den Ehrennamen des Ethicus beilegt. So fehlt uns, während Johann eine grosse Menge von Cicero's anderweitigen Schriften anführt, bei ihm fast jede Beziehung auf dessen Reden[3]), welche freilich schon in einer viel früheren Zeit selten geworden waren[4]). Andere Autoren, welche doch wenn auch in spärlichen Abschriften existirten, scheint er wirklich nur dem Namen nach gekannt zu haben, wie

---

1) Commentar zu Tacitus Annalen.

2) Die wenigen den Oden entnommenen Anführungen (dulce est desipere in loco; omnibus ille bonis flebilis occidit, und atavis editus regibus) können als sprüchwörtlich gewordene Redensarten gar leicht anderswo aufgelesen worden sein. Er spricht aber einmal (Policr. l. III. c. 5 ed. G. 172) von den varietates metrorum Flacci, nennt ihn auch einmal lyricus (Policr. VII. c. 9 ed. G. 114).

3) Die einzige mir bekannte Anführung aus Cicero's Reden ist Policr. l. VIII. c. 7 (ed. G. p. 235), der Rede pro Ligario c. 12 entnommen, aber vielleicht anderswoher aufgelesen.

4) Der bekannte Katalog des Klosters Bobbio bei Muratori Antiq. Ital. III. p. 817 hat Cicero in Catilinam.

von den Historikern J. Cäsar und Corn. Tacitus [1]). Da er Livius nur einmal citirt, so lässt sich vermuthen, dass er auch von diesem nur wenig gelesen hatte, vielleicht nur die häufiger abgeschriebene dritte Decade, aus welcher auch jenes Citat stammt [2]). Auch von Sallustius, obgleich er ihn mehreremale anführt [3]), lässt sich nicht sagen, ob er von

---

1) Freilich führt er Policr. l. VIII. c. 18 am Ende folgende Historiker an, deren Schriften er aber keineswegs alle zu kennen scheint: Trogus Pompejus, Josephus, Egesippus, Suetonius, Q. Curtius, Corn. Tacitus, T. Livius, Serenus und Tranquillus. Diese Liste wird schon durch die Unterscheidung des Josephus und Hegesippus, des Suetonius und Tranquillus, sowie durch die Hinzuziehung des Serenus (Sammonicus) äusserst verdächtig. Man wird sich vollends nicht täuschen lassen, wenn man hört, dass Johann auch sonst die Gewohnheit hat, Leute zu citiren, deren Schriften ihm schlechterdings nicht vorgelegen haben können. So nennt er als scriptores de re militari: Cato Censorius, Corn. Celsus, Jul. Hyginus, Vegetius Renatus. Von diesen ist nur der letztere aus näherer Bekanntschaft angeführt. Als Philosophen erscheinen Socrates, Plato, Aristoteles, Seneca, Soranus.

Eine ähnliche Liste von Historikern, als die obige, giebt Peter von Blois, aber es hat damit doch eine andere Bewandtniss. Derselbe drückt sich nämlich in der Epist. 101 folgendermassen aus: Praeter ceteros etiam libros qui celebres sunt in scholis, profuit mihi frequenter inspicere Trogum Pompejum (diess ist Justinus); Josephum (von dem es eine sehr alte, in manchen, zum Theil schönen Handschriften — wie in Wolfenbüttel — erhaltene lateinische Uebersetzung gab, welche in dem oben angeführten Catalogus Bobiensis des 10. Jahrh. und sodann in dem von Peyron mitgetheilten Bücherverzeichniss desselben Klosters aus dem 15. Jahrhundert erscheint) Suetonium, Hegesippum, Q. Curtium, Corn. Tacitum, Titum Livium, qui omnes in historiis quas referunt multa ad morum aedificationem et ad profectum scientiae liberalis interserunt. Danach scheint Petrus in der That mehrere Historiker gekannt zu haben, die Johann nicht kannte oder doch nicht zu Citaten benutzte.

2) Policr. l. III. c. 10 (ed. G. p. 190). Daher nennt er ihn auch scriptorem belli Punici.

3) Das Citat aus Sallustius Policr. l. VI. c. 4 ed. G. p. 13) ist dem Vegetius de re milit. I, 9; das im Policr. l. VIII. c. 12 (ed. G. p. 277) dem Macrob. Saturn. II, 10 entnommen. Policr. l. III. c. 12 (ed. G. p. 199) nennt er den Sallustius als Crispus und historicorum inter Latinos potissimus. Der Catilina kommt vor Policr. l. III. c. 4. l. VI. c. 12 (ed. G. p. 169 u. 311); Jugurtha im Policr. l. III. c. 12 (ed. G. p. 199). — Ein Fragment der Hist. ist aus Vegetius entnommen (Policr. VI. c. 4. ed. G. p. 13).

ihm mehr, als den Catilina und Jugurtha in Händen gehabt habe, noch weniger von Curtius [1]).

Nachweislich haben ihm von den eigentlichen Historikern noch folgende vorgelegen: Suetonius mit den Caesares, des Justinus und des Eutropius Auszug, vielleicht auch Florus [2]). Daran schliessen sich in zweiter Linie Valerius Maximus, Julius Frontinus mit den Strategematica und Flavius Vegetius de re militari. Was zuerst die Caesares des Suetonius betrifft, so legt die Art, wie er von den ersten römischen Kaisern, namentlich von Augustus, Tiberius und Nero redet, schon hinlänglich Zeugniss davon ab, dass er sie gelesen habe [3]). Aber bei Gelegenheit der Erzählung von Galba's Erhebung und Sturz verweist er auch gradezu auf Suetonius [4]). Häufig ist ferner die Benutzung des Justinus, den er nach Augustinus de civitate dei IV. c. 6 im Policrat. l. V. c. 12 (ed. G. p. 312) als compendiator des Trogus bezeichnet, übrigens aber nach der Weise des Mittelalters sonst immer Trogus Pompejus nennt. Man darf sich durch letztere Bezeichnung nur nicht zu dem Glauben verleiten lassen, dass Johann das Werk des Trogus selbst vor sich gehabt habe: seine Citate stimmen alle mehr oder weniger

---

1) Diese Vermuthung hat Thorlacius aufgestellt, bewogen durch die Stelle Policr. l. IV. c. 11 (ed. G. p. 252). Diese Geschichte steht aber gar nicht im Curtius, und ist in der von Johann gegebenen Gestalt auch überhaupt nirgends wiederzufinden. Sie ist ein lehrreiches Beispiel davon, mit welcher Freiheit er seine Autoren benutzte. Ihre Quelle nämlich ist keine andre, als der Anonymus de Bragmanis oder die Schrift: Alexandri Magni R. M. et Dindimi Regis Bragmanorum de philosophia facta collatio, abgedruckt im Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus ed. *Ed. Bissaeus* (Londini, F. Roycroft. 1668. 4.) p. 85—103. Man vergleiche p. 98 und 99. Johann benutzt nur seinen Text, um sich frei zu ergehen und in seinem Sinne sich ungebunden auszulassen; vielleicht citirt er auch hier zum Theil nur nach dem Gedächtniss.

2) Aus Florus finde ich nur zwei Citate, fast an derselben Stelle Policr. l. III. c. 10 (ed. G. p. 190) entsprechend Fl. Hist. II, 6. § 17—19 u. § 38.

3) Policr. l. VIII. c. 19 (ed. G. p. 326 folgg.).

4) Policr. l. V. c. 4 (ed. G. p. 271). Qualiter autem (factum sit), apud Suetonium quaere. Man kann über dreissig Citate aus Suetonius im Policraticus nachweisen, meist eben im 8. Buch desselben.

wörtlich mit dem uns bekannten Texte des Justinus überein [1]). Eutropius ist zwar nur zweimal erwähnt, aber obgleich er in der oben angeführten Liste der Historiker nicht erscheint, hat Johann ihn doch gekannt, da er ihn auch ohne ihn zu nennen, einigemale anführt [2]). Valerius Maximus ferner dient ihm immerfort mit seinem reichen Anecdotenschatze [3]), ebenso die Strategematica des Julius Frontinus [4]) und das Buch des Flavius Vegetius de re militari [5]): diese drei Autoren werden förmlich geplündert, so dass es überflüssig ist, durch Anziehung einzelner Stellen es darthun zu wollen, dass Johann sie unter den Händen hatte. Wenn er dagegen das Werk des Hyginus de vita et rebus virorum

1) Man vgl. Policr. l. V. c. 12 (ed. G. p. 312) mit Just. Hist. l. IX. c. 8; Policr. l. VI. c. 14 (ed. G. p. 35) mit Just. lib. I. c. 3; Policr. l. VI. c. 17 (ed. G. p. 42) mit Just. l. XX. c. 5 (wo im Policraticus statt der Vulgata „Cornum" oder „Cumas" zu lesen ist Comum); endlich Policr. l. VIII. c. 5 (ed. G. p. 220) mit Just. l. IX. c. 7.

2) Er sagt Policr. l. VIII. c. 19 (ed. G. p. 331) Vir (M. Antoninus Verus) quem admirari quam laudare, si Eutropio creditur, facilius est. Die Stelle ist aus Eutr. Hist. Epit. VIII, 11 entlehnt. — Auch im Testament kommt Eutropius vor.

3) Interessant ist die Vergleichung der von Johann aus Valerius Maximus l. III. c. 1. § 7 mit allerhand Erweiterungen nacherzählten Geschichte von dem bei Milet aufgefischten goldnen Tische, der nach delphischem Orakelspruch dem Weisesten bestimmt, durch die sieben Weisen Griechenlands die Runde machte und endlich zum Apollo zurückkam. Dass die Erweiterungen, welche Johann in Epist. 143 (ed. G. p. 217) mit dieser Erzählung vornimmt, nur von ihm selbst stammen, zeigt namentlich der Schluss.

4) Diese sind besonders oft im 6. Buche des Policraticus angewandt, wo Cap. I—XIX vom Kriegs- und Soldatenwesen die Rede ist. — Dass übrigens Johann's Anführungen des Frontin für die Kritik dieses Schriftstellers nicht ohne Bedeutung sind, geht aus *C. Wachsmuth's* Abhandlung über die Unächtheit des 4. Buches der Frontin'schen Strategemata (rh. Museum f. Philol. N. F. 15. Jahrg. 1860. p. 580—81) hervor.

5) Auch wohl als Renatus noster bezeichnet. Policr. l. VI. c. 3 (ed. G. p. 12). Cujus, sagt er Policr. l. VI. c. 19 (ed. G. p. 50), eo quod elegantissime et diligentissime rei militaris artem tradidit, licet exempla praestrinxerit, plura inserui. Flavius Vegetius wurde überhaupt seit dem frühen Mittelalter schon viel gelesen. So hat bereits Rhabanus Maurus einmal eine neue Recension desselben versucht, wie *Fr. Haase* in seiner interessanten Abhandlung de latin. codd. mss. subscriptionibus (Index lectionum Vratisl. per hiemem 1860 hab. 4.) erwähnt.

illustrium anführt, so ist die Quelle davon im Gellius zu suchen [1]).

Die noctes atticae des Aul. Gellius nämlich, welchen er, wie früher zu geschehen pflegte, mit dem Namen des Agellius bezeichnet, sind ihm éine reichliche Fundgrube von Citaten, ebenso wie die Bücher des Macrobius. Von Macrobius, dessen Saturnalia besonders rühmend erwähnt werden, — talis liber, sagt er Policr. l. VIII. c. 10 (ed. G. p. 252), si inspiciatur recte, et tantus, ut nihil aliunde oporteat mutuari d. h. man muss nur etwas daraus zu machen wissen — kennt er auch ausserdem noch den Commentar zum Somnium Scipionis [2]).

Um zu den Philosophen und Rhetoren überzugehen, so sind vor allen Cicero, Seneca und Quintilian als diejenigen Autoren zu nennen, welche Johann nicht nur gründlich kennt, sondern auch als seine Lehrer und Führer in der Classicität betrachtet; sie werden daher auch im Entheticus (v. 1215—1268) zusammen angeführt und belobt. Dass Johann insbesondere Cicero's schriftstellerischen Werth vollständig anerkannte, zeigen schon die Verse im Entheticus (1215 sqq.):

Orbis nil habuit majus Cicerone Latinus,
Cujus ad eloquium Graecia muta fuit;
Omnibus hunc Graecis opponit Roma vel effert etc.

1) Noctes Atticae I. c. 24.

2) Policr. l. VI. c. 21 (ed. G. p. 52) ist der Anfang dieses Commentars wiedergegeben, eine Stelle, aus der fälschlich auf Johann's Bekanntschaft mit Plato's Republik geschlossen worden ist. Ebenso Policr. l. II. c. 15 (ed. G. p. 82) sind die species somniorum aus Macrob. Somn. Sc. I. c. 3 nacherzählt usw. Auch Wilhelm von Conches citirt das Somn. Sc. häufig, das im Katalog des Klosters Bobbio gleichfalls erscheint und wie Macrobius überhaupt vielen mittelalterlichen Schriftstellern bekannt ist. — Wenn Johann im 8. Buche des Policr. mehreremal einen gewissen Portunianus anführt, so liegt der Gedanke nahe, darunter einen besondern Schriftsteller zu vermuthen. Man vgl. Durantii Casellii Variarum II. c. 5 in *Gruter's* Thesaurus criticus III. P. 2. p. 233 sqq. Indess wird darunter kein Anderer, als der Unterredner Posthumianus aus dem Gespräch der Saturnalia verstanden werden müssen, wie denn Johann die Namen öfters falsch wiedergiebt und seine Citate mitunter ausserordentlich variirt. Im Policr. l. VII. c. 25 (ed. G. p. 198) ist gesagt: Eustachius in Saturnaliorum libro, statt Eustathius. Wir werden noch einige Beispiele davon haben, dass Johann die Namen corrumpirt oder durcheinanderwirft.

welcher Gedanke in ganz ähnlicher Wendung im Policraticus [1]) wiederkehrt: In — Cicerone — Latinitas nostra solo invenit, quicquid insolenti Graeciae eleganter opponit vel praefert. Aber nicht Cicero's Stil allein, sondern auch seine philosophischen Ansichten, insbesondere seine Hinneigung zur Denkweise der neueren Akademie, finden bei Johann Anklang und Nachfolge [2]). Er kennt die meisten von Cicero's uns übrig gebliebenen prosaischen Schriften. Von den philosophischen können die disputationes academicae, die quaestiones Tusculanae [3]), die Bücher de divinatione [4]), de natura deorum [5]), de officiis [6]), de amicitia [7]), de fato [8]) und wohl auch das de senectute [9]) und die Paradoxa Stoicorum [10]) nachgewiesen werden. Von den rhetorischen Schriften sind die de inventione rhetorica [11]) und der liber ad Herennium [12]) anzuführen; von den Briefsammlungen ist die ad familiares, niemals die ad Atticum citirt, die erstere aber ziemlich

---

1) Lib. II. c. 22 (ed. G. p. 115).

2) Man sehe Policr. l. VII. c. 1 u. 2, wo die Bezugnahme auf den academischen Standpunkt genug hervortritt. Ebenso Policr. l. II. c. 22 (ed. G. p. 115). Endlich ist in der oben angeführten Stelle des Entheticus ein Resumé der philosophischen Ansichten Cicero's gegeben, welches damit schliesst: Et si vita foret Ciceronis consona verbis (nicht seine Beredsamkeit, sondern seine Lehre ist damit gemeint), in summis poterat maximus esse viris.

3) Metal. l. II. c. 14 (ed. G. p. 85). l. IV. c. 20 (ed. G. p. 176). Enth. v. 1219—1232.

4) Policr. l. II. c. 15 (ed. G. p. 82—6).

5) Policr. l. II. c. 22 (ed. G. p. 115).

6) Metal. l. II. c. 1 (ed. G. p. 63). Policr. l. VI. c. 7 (ed. G. p. 19).

7) Epist. 269 (ed. G. II. p. 177). Policr. l. III. c. 4 u. 7, auch c. 5.

8) Wenigstens deutet darauf Enth. v. 1221—1224.

9) Ich kann dafür freilich nur die Stelle des Policr. l. I. c. 6 (ed. G. p. 40) beibringen: quae apud Graecos coepulationis aut compotationis censentur nomine, a nobis honestiore nomine convivia nominantur, welche aus Cicero de sen. XIII in fine entlehnt zu sein scheint.

10) Policr. l. V. c. 4 (ed. G. p. 271).

11) Metal. l. III. c. 10 und öfter im Metal.

12) Policr. l. VI. c. 19 (ed. G. p. 50). In der Gallia christiana (Bd. VIII. p. 1149) kommen unter andern Büchern als der Bibliothek von Chartres von ihm geschenkt vor: Tullius de officiis et de oratore; ferner Valerius, Vegetius, Eutropius und Seneca de quaest. nat.

häufig [1]), wie denn Johann in seinen eignen Briefen Cicero's Wendungen und Schreibweise nicht selten nachahmt. Von den Reden findet sich, wie schon oben bemerkt, kaum eine sichere Spur [2]), und was die Bücher de re publica anbetrifft, so sind die Anführungen aus denselben andern Autoren entnommen, wie die Fragmentensammlung der Orelli'schen Ausgabe nachweist [3]). Das Werk des Quintilianus de institutione rhetorica ferner, von dem er rühmt, dass er nicht weniger Unterricht in der Weisheit, als in der Beredsamkeit ertheile [4]), ist ihm durchweg geläufig; es wird im Policraticus, noch mehr im Metalogicus ausdrücklich als Autorität herangezogen [5]). Seneca ferner wird von ihm ausserordentlich gerühmt [6]) und gegen Quintilians Urtheil, welches des Breiteren mitgetheilt wird [7]), in Schutz genommen, wobei allerdings der Umstand vom grössten Gewicht ist, dass er Seneca für einen Heiligen und Märtyrer hält [8]). Demgemäss

---

1) Namentlich in Johann's Briefen, so Epist. 169, 189, 188 usw. Metal. l. I. c. 21 (ed. G. p. 52).

2) Es müsste denn diese sein (Metal. l. III. c. 8 ed. G. p. 141): Naso carmina, Cicero causas feliciter agit.

3) Ich bemerke dabei, dass Victorinus in rhetoricis dreimal und in einer Weise citirt wird, dass er wohl in Johann's Händen gewesen sein muss. Metal. l. I. c. 8 (ed. G. p. 27), l. II. c. 18 (ed. G. p. 84) und l. III. c. 8 (ed. G. p. 141). Im Metalogicus sind die Citate aus den rhetorischen Schriften besonders häufig.

4) Policr. l. VII. c. 14 (ed. G. p. 137): Haec quidem Quintilianus in praeceptis eloquentiae, sed nihilominus sunt ad institutionem sapientiae applicanda.

5) Metal. l. I. c. 15 (ed. G. p. 40). — c. 19 (ed. G. p. 50). — c. 21 (ed. G. p. 53). — c. 22 (ed. G. p. 54). — c. 25 (ed. G. p. 61) usw.

6) Metal. l. I. c. 22 (ed. G. p. 54): Seneca duabus de causis merito commendatur; multus enim est in laude virtutis morumque doctrina et commatico (mit κομματικῷ ist, wie die gleich folgende Erklärung „breviter et succincte" ausweist, Seneca's Vorliebe für kleine Sätzchen, κόμματα, bezeichnet) genere dicendi utens, quod breviter et succincte sententias colligit, ornatu verborum splendet, ut iis displicere non possit, qui aut virtutem amant aut eloquentiam.

7) Policr. l. VIII. c. 13 (ed. G. p. 285).

8) Metal. l. I. c. 22 (ed. G. p. 54). Nam ut pace Quintiliani loquor qui sic hominis ingenium laudat, ut judicium culpet, dicitque eum dulcibus vitiis abundasse et magis placuisse pueris quam eruditis et summas rerum minutissimis sententiis frangere, unde libri ejus ab uno

findet sich Seneca ausserordentlich oft bei ihm angezogen; wo nicht alle, so haben ihm doch die meisten Schriften dieses philosophirenden Rhetors vorgelegen. Die Briefe, die Bücher de beneficiis und de clementia, die im Mittelalter bis zum Bekanntwerden der aristotelischen Physik viel gebrauchten und oft nachgeahmten quaestiones naturales werden von ihm ausdrücklich genannt [1]); besonders aber die Briefe benutzt. Ausserdem aber kannte er noch die declamationes, welche er, Vater und Sohn identificirend, dem Philosophen zuschreibt.

Dagegen weiss er die beiden Plinii wohl zu unterscheiden [2]): er führt die historia naturalis des älteren so ausdrücklich an, dass er sie wohl in Händen gehabt haben muss [3]) und erwähnt des jüngeren Plinius als amtlichen Verfolgers aber humanen Richters der Christen [4]), ohne zwar jemals, dass ich wüsste, die Briefe desselben zu berühren,

---

imperatorum appellati sint arena sine calce — nullus inter gentiles ethicus invenitur aut raro, cujus verbis aut sententiis in omni negotio commodius uti possis; ad omnia enim suum aliquid confert. Und in jener Stelle des Policraticus, wo er ihn gegen Quintilian in Schutz nimmt: Legantur epistolae ejus, libri de beneficiis aut de clementia, illi quoque quos decem oratorum sententiis sub imagine declamationum scholarium illustravit, et hi quos de naturalibus quaestionibus edidit. Auch heisst es daselbst: Mihi desipere videntur, qui quemcunque secuti, non venerantur eum, quem et apostoli familiaritatem meruisse constat et a doctissimo patre Hieronymo in Sanctorum catalogo positum.

1) Siehe vorige Anm. Johann besass seinem Testament nach selbst ein Exemplar der quaestiones naturales.

2) Enth. v. 1185—1186. Plinius hunc sequitur in multis gratus uterque,
Sed tamen in multis pulsat utrumque fides.

3) Policr. l. V. c. 15 (ed. G. p. 321) — quos in Africa esse in libro naturalis historiae apud Plinium didici. (Man vgl. Plinius hist. nat. l. VII § 16 ed. *Sillig.*) Diese Stelle kann um so mehr genügen — eine andere, Policr. l. VIII. c. 7 (ed. G. p. 237) ist freilich aus Macrobius Saturn. II. c. 12 entlehnt — als auch Wilhelm in den element. philos. l. IV. p. 340 „Solinus in polyhistoriis" citirt.

4) Policr. l. IV. c. 8 (ed. G. p. 245). Trajanus relatu Plinii Secundi admonitus qui tunc inter ceteros judices ecclesiae persecutor destinatus erat, edictum temperavit. Aus dieser Stelle kann man freilich nicht schliessen, dass Johann des Plinius Briefe in den Händen gehabt, da sie wörtlich dem Orosius entnommen ist (l. VII. c. 12).

doch in einer äusserst merkwürdigen Stelle die Bekanntschaft mit dem Panegyricus Trajani andeutend [1]).

Weiter sind von römischen Prosaikern noch zu nennen Petronius, von dem er, da er das Gastmal des Trimalchio anführt, ein vollständigeres Exemplar benutzt hatte, als der neuern Philologie vor der Entdeckung des dalmatinischen Codex Traguriensis zu Gebote stand [2]); so wie Apulejus, jedoch nicht nur dessen geistreicher Roman, sondern auch die ihm viel wichtigeren philosophischen Schriften und Uebersetzungen desselben, wie die de deo Socratis [3]), de dogmate Platonis [4]), die Version der pseudoaristotelischen Schrift von der Welt [5]). Ebenso kennt und benutzt er die unter den apulejischen Schriften gewöhnlich beigedruckte Version des wunderlichen Dialoges, welcher den Titel Hermes führt [6]). Da auch Anklänge und Benutzungen der andern kleinen platonischen Schriften des Apulejus nicht fehlen, möchte sich wohl behaupten lassen, er habe diesen Autor etwa so in Händen gehabt, wie auch wir [7]).

---

1) Policr. l. III. c. 14 (ed. G. 208—9) ist ein Caecilius Balbus angeführt, mit dem, wie *Reifferscheid* „zwei litterarhistorische Phantasmata" rhein. Museum für Philologie 1860, p. 12—26 nachgewiesen hat, kein andrer als Plinius gemeint ist. Darüber unten mehr.

2) Policr. l. IV. c. 5 (ed. G. p. 232). Apud Petronium Trimalchio refert etc. Desgleichen Policr. l. VIII. c. 7. Coenam Trimalchionis apud Petronium si potes ingredere, wo das „si potes" andeutet, dass von einer Rarität die Rede ist. Verse kommen Policr. l. III. c. 7 u. 8 (ed. G. p. 179. 183), l. VII. c. 16 (ed. G. p. 141) usw. vor. Auch wird aus Petronius unter Anderm die Geschichte von der ephesischen Wittwe und dem Soldaten mitgetheilt, Policr. l. VIII. c. 11 (ed. G. p. 269), welche Flavianus bestätigt haben soll.

3) Policr. l. VI. c. 28 (ed. G. p. 73).

4) Policr. l. VII. c. 5 u. 8 (ed. G. p. 94. 106).

5) Darüber später mehr.

6) Hermes, im Policr. l. II. c. 28 (ed. G. p. 154) Trismegistus genannt, kommt auch bei Wilhelm de Conchis, elem. phil. vor. Sehr häufig ist der Dialog in dem Fragment de septem septenis angezogen, welches von *Giles* unter Johann's Schriften abgedruckt worden ist (Bd. V. p. 209—238). Ein Citat: „omnis enim immortalis est anima" hat auch Alanus ab Insulis, de fide catholica c. 30.

7) Sein Urtheil über Apulejus l. VII. c. 6 (ed. G. p. 101) —: „In utraque lingua, Graeca scilicet et Latina, nobilis exstitit Apulejus Afer, vir magnus imprimis et qui venustate morum et dicendi copia

Von römischen Grammatikern[1]) werden Nonius[2]), Marcellus, Donatus, Servius und Priscianus genannt; zu ihnen kommt noch Marcianus Capella, dessen Satiricon nächst den allerdings noch viel höheres Ansehen geniessenden und überall gebrauchten Schriften des Boethius als das verbreitetste Lehrbuch in den Schulen jener Zeit betrachtet werden muss[3]). Endlich mag noch erwähnt werden, dass Johann im Corpus juris ziemlich versirt war[4]), daher ihn Savigny eben als ein Mitglied der „Oxforder Rechtsschule des Vacarius" betrachtet[5]).

Socraticum fontem et torrentem Platonicum facile redoleat vel tenuiter sapienti", wäre wegen des „in utraque lingua nobilis" besonders auffallend, wenn nicht grade dieser Passus aus Augustinus de civit. dei l. VIII. c. 12 entnommen wäre.

1) Donatus, Servius, Priscianus, Isidorus, Cassiodorus, Beda noster et alii quam plures eam (artem sc. figurarum rhetoricarum) singuli tractant, ut nisi ex negligentia ignota esse non possit. Metal. l. I. c. 19 (ed. G. p. 50).

2) Policr. l. VIII. c. 11 (ed. G. p. 263).

3) Einmal (Policr. l. II. c. 19 ed. G. p. 105) nennt er ihn Mineius.

4) Im Policraticus finden sich Stellen der Pandekten und des Codex, der Novellen und des Julian. So l. III. c. 13 u. 14. l. IV. c. 1. 2. 7. l. V. c. 13. 14. 15. 16. l. VII. c. 20. „In dieser letzten Stelle findet sich ein grosses Stück der Nov. 6 aus der Vulgata (ait ergo Imp. Justinianus: Maxima sunt in omnibus bona dei etc.), dann Julian 115, 4 und 115, 26 (Item Justinianus novella: Prae omnibus istud observari sancimus) etc. Diese Stellen sind so verständig in den Zusammenhang des Werkes verflochten, dass man wohl sieht, der Verfasser habe sie nicht angeführt, um mit Unbekanntem zu prunken, sondern um die wirklich gewonnene Einsicht für den allgemeinen Plan seines Werkes zu verwenden. So z. B. findet sich darin eine Uebersicht des Processes nach dem Justinianischen Recht, die um so mehr Lob verdient, da die Rechtswissenschaft doch nur zu den Nebenbeschäftigungen des Mannes gehörte, und da er schwerlich irgend eine fremde Vorarbeit benutzen konnte (l. V. c. 13 u. 14). — Seltener ist die Benutzung des Römischen Rechts in den Briefen desselben Verfassers, welche sich überhaupt mehr auf die Tagesgeschichte beziehen. Doch finden sich auch darin einige Stellen des römischen Rechts, unter andern ein Rescript der Divi fratres, um dessen willen *Selden* annimmt, der Verfasser habe uns unbekannte Rechtsquellen besessen: in der That aber ist dieses Rescript in einer Pandektenstelle enthalten. (*Selden* ad Fletam c. 8. § 1. Es ist l. 57. §. 1. D. de vita nupt.)" *Savigny,* Geschichte des röm. Rechts im Mittelalter Bd. IV. p. 367.

5) *Savigny* a. a. O. p. 348 folgg.

Unter den römischen Dichtern, welchen unser Philosoph durch einige nicht unglückliche poetische Versuche im elegischen Masse nachzuahmen versucht hat, nimmt in seiner Meinung Virgilius, der Vates Mantuanus, die erste Stelle ein [1]). Den göttlichen Tiefsinn, welchen er ihm zuschreibt, erblickt er besonders darin, dass Virgil unter dem Bilde der Fabel philosophische Wahrheiten lehre. Es handelt sich also bei ihm um die allegorisch mystische Auslegung des Dichters, welche schon von Alters her bei Virgil wie bei Homer angewandt, besonders im Mittelalter Anklang fand. Die Vermittlung dazu bildete das Werkchen des Fulgentius Planciades [2]) de continentia Virgiliana, welches seinerseits die allegorische Interpretation aus andern, frühern Quellen entnommen und die Brücke geschlagen zu haben scheint zu Bernhard Silvester's Commentar der sechs ersten Bücher der Aeneis, obgleich Bernhard in ganz anderer Weise als Fulgentius verfährt. Bernhard's allegorische Interpretation, von welcher Cousin durch seine Mittheilungen einen Begriff giebt [3]), nimmt also Johann vollständig an und deu-

---

1) Schon die Kirchenväter sprechen von Virgil mit besonderer Auszeichnung (z. B. Augustinus de civit. d. 1, 3) und empfehlen ihn der Schuljugend. Die bekannte Aeusserung in der vierten Ecloge liess ihn sogar als Propheten erscheinen. Die gleiche Anschauung findet sich dann im früheren Mittelalter und schon vor Johann (vgl. *Zappert,* Virgil's Fortleben im Mittelalter. Wien, in d. Denkschriften der Academie 1851).

2) Dieser Schriftsteller, über welchen sich *Bähr* in Ersch und Gruber's Encyclopädie s. v. Fulgentius (Sect. I. Bd. 51) am vollständigsten verbreitet, erscheint mit seinem liber mythologiarum im Catalogus Bobiensis nicht weniger als dreimal; wird von Atto von Vercelli im Polypticum (*A. Mai,* scrippt. Vet. Nova Collect. VI. p. 2) citirt, von einem Albericus (cf. Mythographi ed. *Stavern*) excerpirt und von einem Philosophen des elften Jahrhunderts, wahrscheinlich Wilhelm von Conches, wie wenigstens Cousin annimmt, commentirt. Danach darf man wohl annehmen, dass die continentia Virg. auch bekannt war und eben das Mittelglied der allegorischen Interpretation bildete für den Kreis von Chartres.

3) A. a. O. p. 283 folgg. Ueber das Allegorische der Aeneis sagt unter Anderm Bernhard: Scribit enim (Virgilius) in quantum est philosophus, humanae vitae naturam. Modus vero agendi talis est: sub integumento describit, quid agat vel quid patiatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus etc.

tet uns in einer längern Stelle die Weise an, wie er den Virgil verstanden wissen will [1]). Aber nicht nur die Aeneis kennt und citirt er, sondern auch häufig die Georgica und Bucolica desselben Dichters, die er mitunter in grosser Breite anführt [2]). Nächst Virgil bewundert er unter den Epikern

---

1) Policr. l. II. c. 2 (ed. G. p. 63). — Policr. l. VI. c. 22 (ed. G. p. 56). Procedat poeta Mantuanus, qui sub imagine fabularum totius philosophiae exprimit veritatem. Ganz ähnlich Policr. l. II. c. 15 (ed. G. p. 84): Virgilius in libro (sc. Aeneidos) in quo totius philosophiae rimatur arcana. Die Hauptstelle aber ist Policr. l. VIII. c. 24 (ed. G. p. 370): Si verbis gentilium uti licet Christiano, hoc ipsum (er meint den Entwicklungsgang der menschlichen Seele) divina prudentia in Aeneide sua sub involucro fictitii commenti innuisse visus est Maro, dum sex aetatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit. Quibus conditionis humanae dum Odysseam imitatur (diess hat er von Macrobius gelernt) ortum exprimere visus est et progressum ipsumque quem educit et provehit, producit et deducit ad manes. Nam Aeneas, qui ibi fingitur animus, sic dictus est eo, quod est corporis habitator. Ἔνναιος enim, ut Graecis placet, est habitator, δέμας corpus et ab his componitur Aeneas, ut significet animam quasi carnis tugurio habitantem. Primus itaque liber Aeneidos sub imagine naufragii manifestas infantiae, quae suis procellis agitur tunsiones exponit etc. Porro tertius varios juventutis quasi suos canit errores etc., quartus illicitos amores conciliat etc. Quintus maturitatem virilem promit et aetatem depingit senectuti vicinam etc. Dum vero hinc egreditur, transit ad sextum et — quum jam frigescat affectus viresque deficiant, non tam senectutem sentit quam senium. Und zum Schluss: Constat enim apud eos qui mentem diligentius perscrutantur auctorum, Maronem geminae doctrinae vires declarasse, dum vanitate figmenti poetici, philosophicae veritatis involvit arcana.

2) Wie z. B. die berühmte Stelle (Georg. IV, 153 sqq.) vom Staate der Bienen (Policr. l. VI. c. 21 ed. G. p. 53).

Bei dieser Gelegenheit darf ich nicht unerwähnt lassen, dass für die Geschichte der mittelalterlichen Virgilsage, der Sage vom Zauberer und Schwarzkünstler Virgilius, Johann's Angaben von hervorstechender Bedeutung sind. *K. L. Roth* hat diese Angaben in seiner Vorlesung „Ueber den Zauberer Virgilius" — abgedruckt in *Pfeiffer's* Germania Jahrg. IV. Heft 3. Wien, Tendler. 1859 — eingehend gewürdigt und verwerthet. Johann bestätigt uns aus nächster Kenntnissnahme, was Gervasius von Tilbury erzählt, dass zur Zeit des Königs Roger, also in den ersten Jahren der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Roger starb Anfang 1154) ein gelehrter Engländer aus Gallien nach Neapel kam, um die Gebeine des Virgilius, deren er sich zu necromantischen Beschwörungen bedienen wollte, von dort zu holen. Johann erzählt uns

Lucanus, über welchen er nach Anweisung des Quintilian urtheilt, dass er mehr Redner als Dichter sei [1]), auch wegen der Wahrheit seiner Erzählung sich den Historikern annähere [2]). Ebenso kennt er den Statius [3]), doch ist ihm derselbe weniger geläufig als Horatius und Ovidius. Diese beiden Dichter citirt er unaufhörlich. Von Horatius nun kannte er, wie schon oben bemerkt, die Oden vielleicht nicht; aus Ovidius aber kommen Reminiscenzen aus fast allen Schriften, besonders freilich aus den Metamorphosen, Heroïdes, Tristien und Epistolae ex ponto, aber auch aus den

nämlich (Policr. l. II. c. 23 ed. G. p. 125), er habe in Apulien einen gewissen Ludovicus kennen gelernt, welcher dort längere Zeit verweilt, um ,,nach vielen Wachen und Fasten, vieler Mühe und Anstrengung als schnöden Lohn einer unseligen und unnützen Wanderschaft nicht den Geist, sondern die Gebeine Virgil's zu gewinnen". Dass schon zu Johann's Zeit die Sage von Virgil's Zaubereien, auf deren lückenhafte Entwicklungsgeschichte Roth eingeht, gäng und gäbe gewesen, bezeugt nicht nur dieser eben besprochene Umstand, wonach man damals den Geist des Dichters behufs der Mittheilung seiner geheimen Künste mit Hülfe der Gebeine zu beschwören vorhatte, sondern auch die Mittheilung Johann's im Policr. l. I. c. 4 ed. G. p. 24. Fertur vates Mantuanus interrogasse Marcellum, quum depopulationi avium vehementius operam daret, an avem mallet instrui in capturam avium, an muscam informari in exterminationem muscarum. Quum vero quaestionem ad avunculum retulisset Augustum, consilio ejus praeelegit ut fieret musca, quae ab Neapoli muscas abigeret et civitatem a peste insanabili liberaret. Optio quidem expleta est etc. Es bedurfte wohl nicht erst, wie Roth annimmt, jenes von Gervasius erzählten und von Johann angedeuteten Vorfalls mit Ludovicus, um die Sage vom Zauberer Virgil in Süditalien in Umlauf zu bringen, wenn gleich der Theil derselben, welcher sich auf die am Thurm aufgehängten vermeinten Ueberbleibsel des Dichters bezieht, natürlicherweise erst darauf zurückgeht. — Der Vers eines mittelalterlichen in England entstandenen Gedichts ,,formantem aereas muscas Virgilium" beruht wohl nur auf der Stelle des Policraticus. — Das Neueste über diesen Gegenstand von *F. Piper* im evangel. Kalender für 1862.

1) Quintilian drückt sich so aus: Lucanus ardens et concitatus et sententiis clarissimus et ut dicam quod sentio magis oratoribus quam poetis adnumerandus. Daher Policr. l. VIII. c. 23 (ed. G. p. 361) poeta gravissimus aut si juxta Quintilianum rectius dicere malueris oratorem.

2) Policr. l. II. c. 19 (ed. G. p. 102): Poeta doctissimus si tamen poeta dicendus est, qui vera narratione rerum ad historicos magis accedit.

3) Policr. l. I. c. 13 (ed. G. p. 54).

Amores, der Ars amat. und den Remed. Amoris vor [1]). Den Epist. ex Pont. ahmt er auch sichtlich nach. Demnächst sind die Satiriker Juvenalis und Persius zu nennen, welche er wie den Horatius wegen ihrer moralischen Sentenzen hochschätzt: beide heissen ihm „Satyrici" [2]). An diese schliessen sich Martialis, der einigemale unter dem Namen Coquus angeführt wird [3]), Publius Syrus [4]) und Dionysius Cato [5]) mit ihren Sittensprüchen; endlich sind Claudianus [6]) und Sidonius Apollinaris, von ihm Sollius genannt, in seinen Händen [7]). Andere römische Dichter [8]) kannte er nur zum Theil oder lässt sogar zweifelhaft, ob er sie überhaupt kannte. So wird Catullus nur einmal im Metalogicus erwähnt und ci-

---

1) Policr. l. I. c. 6, c. 12, c. 13 (ed. G. p. 39. 48. 56). l. II. c. 16 (ed. G. p. 88). l. VII. c. 24 (ed. G. p. 187—188). l. VIII. c. 25 (ed. G. p. 374). Epist. 251 (ed. G. p. 154) usw. — Es heisst Policr. l. III. c. 11 (ed. G. p. 194) von ihm: Ille qui non urbem sed orbem lascivis implevit amoribus, sollicitatorem puellarum et impudicum instruens amatorem, ait etc. Nun folgt ein Citat aus der ars amat.

2) Vgl. *Petersen's* Commentar p. 67. Sie werden so oft citirt, dass es überflüssig ist, einzelne Stellen anzuführen. Policr. Prol. l. VI ahmt dem Prolog des Persius nach. Beide Satiriker und Martialis müssen ihm auch die Spitznamen liefern, mit denen er die ihm missliebigen Curiales, besonders im Entheticus, brandmarkt. (Vgl. *Petersen's* Comment. p. 116—117).

3) Metal. Prol. (ed. G. p. 9) usw. — Coquus: Policr. l. VII. c. 12 (ed. G. p. 128). l. VIII. c. 13 (ed. G. p. 287). vgl. l. VIII. c. 7 (ed. G. p. 230).

4) Diesen nennt er Publius Clodius; im grossen Citat Policr. l. VIII. c. 14 (ed. G. p. 299).

5) Cato, qui a teneris medullis ebibitur. Epist. 250 (ed. G. II. p. 152). — Ep. 180 (ed. G. p. 295). — Ep. 245 (ed. G. II. p. 140) usw.

6) Er wird als egregius versificator gerühmt. Policr. l. IV. c. 4 (ed. G. p. 230) nach dem Gedicht de quarto cons. Honor. VIII. v. 296 u. folgg. Sonst wird er aber noch oft citirt.

7) Metal. l. I. c. 4. l. II. c. 8 (ed. G. p. 19 u. p. 75).

8) Wenn in der Epist. 186 (ed. G. I. p. 325) ein Photinus mit fünf Hexametern vorkommt, so ist diess nicht etwa ein verlorner classischer Dichter, sondern eine Figur aus Lucan's Pharsalia, l. VIII. v. 485—489 und v. 539. Ebenderselbe findet sich angeführt Policr. l. VIII. c. 17 (ed. G. p. 309). Der Name ist freilich Pothinus. Johann dachte wohl an den Photinus der Kirchengeschichte oder an den ihm aus Chalcidius bekannten Namen des Neuplatonikers Photinus.

tirt[1]); und ebenso Avianus, den er als Avienus bezeichnet, einmal im Policraticus[2]). Von Terentius, welcher den Ehrennamen des Comicus erhält und einmal mit dem Zusatze, qui prae ceteris placet[3]), ausgezeichnet wird, ist ihm der Eunuchus ungemein geläufig. Dieser wird mehrfach benutzt und weitläuftig besprochen[4]), ja, die Charaktermasken des Thraso, Gnatho und der Thais finden sich überall im Policraticus angewendet. Von den andern Stücken des Terentius findet man nur die Andria bei Johann citirt[5]). Was aber Plautus angeht, so scheint er gar nur den untergeschobenen Querolus[6]) zu kennen, aus welchem er nicht nur Policr. l. II. c. 25 eine längere, der 3. Scene des zweiten Actes entnommene Stelle anführt, sondern dessen Mandrogerus ihm auch sonst eine geläufige typische Bezeichnung, besonders im Entheticus, ist[7]). Dass er, wie behauptet worden

---

1) Antiquitus vocabatur literator, juxta illud Catulli: Munus dat tibi Sulla litterator. Metal. l. I. c. 24 (ed. G. p. 60). cf. Catulli Carm. XIV. v. 9.

2) Ut Aesopo vel Avieno credas, videbis qui sibi oculum alterum erui gaudeat, dum utroque privetur proximus. Policr. l. VII. c. 24 (ed. G. p. 189).

3) Policr. l. VII. c. 9 (ed. G. p. 113). Der Spruch des Terentius: Ita est vita hominis quasi ludas cum tesseris, kommt in dem verdächtigen de septem septenis vor. Bernhard und Wilhelm kennen gleichfalls den weitverbreiteten Dichter; der erstere zählt ihn den Dichtern zu, die artificiali ordine schreiben. Diese aber hat statt, quando a media narratione incipimus et inde ad principium recurrimus. So schreiben Terentius und Virgilius, dagegen Lucanus und Statius naturali ordine.

4) Das ganze dritte Kapitel des 8. Buches des Policr. handelt vom Eunuchus. Ebenso wird derselbe im Kap. I desselben Buches gelobt (ed. G. p. 201): In Eunucho Comicus fere omnium vitam expressit. Desgleichen Policr. l. VII. c. 9 (ed. G. p. 113). l. III. c. 4 (ed. G. p. 168) usw.

5) Policr. l. I. c. 4 (ed. G. p. 31). l. III. c. 3 (ed. G. p. 167). l. VII. prol. (ed. G. p. 80). l. VII. c. 24 (ed. G. p. 192). In letzterer Stelle ist die Andria genannt.

6) Enth. vers. 1683: Plautinum Querolum miraris ubique videri. — Einmal nennt er Plautus, Terentius, Menander zusammen Policr. l. I. c. 8 (ed. G. p. 168).

7) Enth. v. 153—156. v. 1361—1378. Wen Johann unter diesem Namen eigentlich gemeint habe, darüber hat *Petersen* in seinem Commentar zum Entheticus p. 113 u. folgg. allerhand artige Betrachtungen an-

ist[1]) den miles gloriosus citirte, habe ich nicht entdecken können. An einer Stelle des Policraticus[2]) spricht er zwar von milites gloriosi, aber aus der Art, wie er es thut, lässt sich im Gegentheil schliessen, dass er des Plautus Comoedie nicht gekannt habe, welche er sonst zu pikanter Würze seiner Expectorationen über die Kriegsleute anzuwenden sicherlich nicht verfehlt haben würde. Ebenso wenig ist zu glauben, dass er des Lucretius' Gedicht[3]) gekannt habe, wogegen wohl anzunehmen ist, dass ihm die medicinischen Verse des Serenus Sammonicus zur Hand waren, von denen er Policr. l. VI. c. 24 (ed. G. p. 63) am Schluss sechs beibringt[4]), wie er denn auch Soranus, freilich unter den Historikern, citirt[5]).

---

gestellt, ohne aber zu recht überzeugenden Resultaten zu gelangen. Wenn unter Johann's Spitznamen auch Labeo erscheint (Enth. v. 1429), so bemerke ich darüber, dass derselbe dem Lucan entnommen ist und von Johann selbst von einem andern Labeo unterschieden wird, welcher Policr. l. VII. c. 5 (ed. G. p. 99) vorkommt. Dieser letztere, von Johann in der angeführten Stelle nach August. de civit. dei citirt, ist ein Schriftsteller und ohne Zweifel der aus Macrobius bekannte Mytholog Cornelius Labeo, welcher libri fastorum, de oraculo Apollinis Clarii, de dis penatibus usw. geschrieben hatte. Auf ihn passt die Notiz: Platonem inter semideos venerandum Labeo scribit, ut quiddam majus homine, minus deo fuisse doceatur.

1) Von *Thorlacius* a. a. O.

2) Policr. l. VI. c. 3 (ed. G. p. 11).

3) Thorlacius führt zum Beweise dafür unbegreiflicherweise die allbekannten horatianischen Verse aus Metal. l. III. c. 3 (ed. G. p. 129) an: sic pueris olim dant crustula blandi Doctores etc. Bernhard und Wilhelm scheinen dagegen, wie schon oben bemerkt, den Lucretius gekannt zu haben.

4) Aus Kap. XVIII init. der praecepta de medicina. Wenn Johann in Chartres längere Zeit sich aufhielt, so nimmt seine Kenntniss der medicinischen Litteratur nicht Wunder. Denn Chartres besass damals eine medicinische Schule. (Man vergleiche das übrigens wegen grosser Unkritik mit vieler Vorsicht zu benutzende Werk: *Cramer,* de Graecis studiis aevi medii II. p. 54; Anm. 267). Richer, welcher dort Medicin studirte, nennt Herbrand, also einen Deutschen als seinen Lehrer darin und citirt ein Buch, qui inscribitur de concordia Hippocratis, Galeni et Sorani (histor. IIII, 50. *Pertz,* Monum. Script. III. p. 643).

5) Die grosse Medicinerschule Frankreichs war aber schon zu Johann's Zeit in Montpellier. Metal. l. I. c. 4 (ed. G. p. 18).

Man hat nun ausserdem als eine bedeutsame, absonderliche Thatsache geltend zu machen gesucht, dass Johann mehrere Schriftsteller der classischen Latinität angeführt und gekannt habe, welche uns verloren gegangen sind [1]). Aber bei näherer Untersuchung findet sich, dass seine Citate nicht aus jenen Schriftstellern selbst, sondern aus abgeleiteten Quellen stammen [2]). Er kannte weder Schriften Cato's, die wir nicht haben, noch varronische Werke, auch nicht Cicero de republica [3]), nicht einmal Hyginus de vita rebusque virorum illustrium [4]). So bleibt denn zur näheren Betrachtung nur ein einziger uns verlorner Schriftsteller übrig, welchen Johann gekannt und benutzt hat — Nicomachus Flavianus. Im Policraticus wird ein Buch dieses Flavianus, betitelt de vestigiis sive dogmate philosophorum [5]) so oft und in einer Weise erwähnt, dass kein Zweifel übrig bleiben kann, Johann habe es in den Händen gehabt. Darauf deutet auch der Umstand, dass er seinen eigenen Policraticus „de nugis curialium et vestigiis philosophorum" und den im elegischen Versmasse abgefassten Entheticus „de dogmate philosophorum" zubenannt hat. Er citirt nun den Flavianus viermal: zuerst in Bezug auf die alberne Geschichte von Homer's vermeinter Todesart, welche auf Plato übertragen wurde, mit diesen Worten: hoc autem asserit Fl. in libro qui de

1) So Thorlacius, aber selbst Petersen und Schmidt.

2) Man vergleiche die näheren Nachweisungen in meiner oben erwähnten Abhandlung p. 215. 223. 229. 233 usw.

3) Alle seine Citate daraus sind dem Augustinus de civitate dei entnommen. Ich bemerke übrigens, dass Roger Baco in einer höchst interessanten Stelle des jüngst gedruckten Opus tertium (ed. Brewer. London, Longman etc. 1859). p. 55—6 sagt: libri M. Tullii de republica optimi nusquam inveniuntur, quod ego possim audire, cum tamen sollicitus fui quaerere per diversas partes mundi et per diversos mediatores. Das Opus tertium ist freilich mehr als hundert Jahre später geschrieben, nämlich 1267.

4) Sein Citat ist aus Gellius n. a. V, 14 entlehnt. Die Geschichte von dem winterlichen Nisten der alcyones, welche Policr. II. c. 2 vorkommt, ist aus der 6. Fabel des Hyginus entnommen. (Vgl. Ed. Munckeri. Amst., 1681. p. 115—116). Johann hat das Buch der fabulae vielleicht gehabt.

5) Policr. l. II. c. 26 (ed. G. p. 133). cf. l. VIII. c. 11 (ed. G. p. 262).

vestigiis philosophorum inscribitur, Xenophontinos faciente invidia adversus Platonis gloriam impudenter finxisse [1]); dann bei Gelegenheit der von Apulejus erzählten Anecdote von der unglücklichen Wittwe, welche durch einen wachehaltenden Soldaten getröstet wurde, mit den Worten: Ita tamen ex facto accidisse Ephesi, et Flavianus auctor est [2]); ferner ebendaselbst über Epicur redend: Sunt ejus (sc. Epicuri) auctore Seneca egregia multa quae passim possunt apud philosophos inveniri et pro parte expressa sunt et congesta in libro, qui inscribitur de vestigiis sive de dogmate philosophorum; sodann im folgenden Capitel: „cum teste Quintiliano, Valerio, Flaviano et aliis multis, Socrates etiam in senectute didicerit musicam", und endlich ebendaselbst: Quid ergo viro cum speculo, nisi in eo casu quo illud Platonem gestasse testis est Flavianus, ut videret in eo, quantum peregrinatio, studii fervor, acumen temporis, processus aetatis de naturali statu mutasset faciei indicio, quae bona et mala fidelissime protestatur.

Erwägt man Inhalt und Charakter dieser Stellen, so lässt sich daraus schliessen, dass Flavianus in seinem Werke aus älteren, meist wohl griechischen Autoren über Philosophengeschichte, wie Aristoxenus, Satyrus usw., eine Zusammenstellung von allerhand Anecdoten, Sentenzen und Charakterzügen, kurz Memorabilien in biographischer Form (wohl noch dünner und äusserlicher als Diogenes von Laerte in griechischer Sprache, aber schwerlich mit mehr Kritik) gegeben habe. Ausser den oben angeführten vier Fragmenten finden sich dann auch noch allerhand andere Anecdoten über Philosophen im Policraticus, welche auf des Flavianus Buch als Quelle zurückweisen [3]).

---

1) Policr. l. II. c. 26 (ed. G. p. 133). Man vgl. Val. Max. IX. c. 12. Non vulgaris etiam Homeri mortis causa fertur qui in insula, quia quaestionem a piscatoribus propositam solvere non potuisset, dolose absumptus creditur — welche Stelle Johann Policr. l. VII. c. 5 (ed. G. p. 98) bezeichnet.

2) Policr. l. VIII. c. 11 (ed. G. p. 271).

3) Ein längeres Fragment über den Cyniker Diogenes, welches aus Satyrus stammt und im Policraticus l. V. c. 17 (ed. G. p. 332—333) sich findet, bezog Johann aus Hieronym. adv. Jovin. 2, 14. Dass der Text

Nun wird im Entheticus unseres Philosophen v. 197—210 folgendes gesagt:

Qualiter arcanum lateat sub imagine falsa
  Quaeritur, hoc *Furvus* atque Capella docent.
Excutiunt rerum causas et foedera tractant.
  Mores, historiae plus tibi, Furve, placent.
Sermo cothurnatus *Furvi* discessit ab usu
  Et raro legitur prae gravitate sui.
Sed tamen in pago Ligerino carus habetur
  Hic, ubi de florum germine nomen habet.
Hunc meus a Conchis Wilielmus saepe legebat,
  Hunc etiam noster Pontilianus amat.
Clauditur archivis Remorum, Belgica prima
  Hunc dedit et primas Aurelianus habet.

Wer ist, so müssen wir fragen, dieser mit Marcianus Capella zusammengestellte Furvus, den man in der Kirchenprovinz Belgica prima entdeckt, in der Bibliothek von Rheims aufbewahrte und den auch der Primas von Orleans besass, welcher ferner im Kloster Fleury an der Loire (Floriacum — daher: de florum germine nomen habet) hochgehalten, von Wilhelm von Conches oft gelesen und von Adam de parvo ponte geliebt wurde? Wie Petersen treffend vermuthet hat[1]), eben kein anderer, als Flavianus! Nur dass der von ihm angeführte Grund, Johann habe Flavianus in Furvus verwandelt, weil flavus und furvus verwandte (!) Bedeutung haben, nicht stichhaltig ist. Vielmehr ist entweder ein anderer Name des Flavianus, von dem wir gleich mehr hören werden, von Johann in Furvus verwandelt, wie derselbe denn namentlich in den Namen die grössten Irrthümer begeht, oder Furvus ist ein uns sonst unbekannter Name des Man-

---

desselben im Policraticus von dem des Hieronymus abweicht, war mir keineswegs entgangen, wie *Reifferscheid* a. a. O. (vgl. p. 95) annimmt; ich hatte in meiner Abhandlung eben keine Veranlassung, eine Vergleichung anzustellen und begnügte mich nur, die Quelle zu constatiren. Auch jetzt begnüge ich mich überall, die Quellenschriftsteller, so weit mir möglich, der von Johann herbeigezogenen Citate nachzuweisen, nicht aber eine Vergleichung dieser Citate mit den ihnen zu Grunde liegenden antiken Texten vorzunehmen. Diess würde zu weit führen und gehört besser in eine kritische Ausgabe des Policraticus.

1) In den Corrigenda und Addenda seines Commentars zum Entheticus, auf der letzten unpaginirten Seite.

nes, der von Johann hier gewählt wurde, weil er besser in den Vers passt. Nennt er doch den Martialis Coquus; den Marcianus Capella einmal Mineius; Renatus den Vegetius usw. — alles sogar ohne metrische Noth. Furvus erscheint in obigen Versen in engster Verbindung mit Marcianus Capella, muss also über Philosophie geschrieben haben (qualiter arcanum lateat sub imagine falsa); zugleich heisst es aber, dass ihm mores und historiae näher lägen als der eigentliche Lehrinhalt — die fette Ziegenmilch Capella's — das passt alles vortrefflich auf ein Buch, dessen Titel schon auf eine solche Anecdoten- und Apophthegmensammlung der Philosophen hindeutet [1]). Dieser Flavianus unseres Johann nun ist, wie seit Pontanus [2]) allgemein [3]) angenommen worden ist, kein anderer, als der aus des Macrobius Saturnalia als Unterredner, aus Symmachus Briefen und aus Inschriften bekannte Virius Nicomachus Flavianus. O. Jahn, welcher das Andenken dieses Mannes in seiner Abhandlung über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker [4]) wieder erneuerte, hebt hervor, dass derselbe in einer Inschrift „historicus disertissimus" heisse und dass Symmachus, welcher an diesen seinen Gegenschwäher die Briefe des 2. Buches gerichtet habe, andeute, er sei auch Philosoph gewesen, zu dessen Bestätigung eine Stelle aus Sidonius Apollinaris diene (ep. VIII, 3), woraus erhelle, dass er über Apollonius von Tyana geschrieben. Reifferscheid macht auf eine lange, von de Rossi behandelte, neu aufgefundene Inschrift aufmerksam [5]), welche berichtet, dass auf Antrag des Sohnes die Statue des Nicomachus auf dem Forum Trajan's wieder aufgerichtet wurde. Aus dieser Inschrift erfahren wir beiläufig gesagt auch den Titel des historischen Werkes unseres Schriftstellers: annales. Endlich bringt Reifferscheid eine Notiz über eine grammatische Schrift des Nicomachus de consensu nominum et verborum bei, die

1) *Reifferscheid* a. a. O. p. 25 nimmt Petersen's Vermuthung gleichfalls an.
2) Zum Macrobius Saturn. l. VI.
3) Auch von *Reifferscheid* a. a. O. p. 23.
4) Berichte der sächs. Ges. d. W. 1851. p. 366 folgg.
5) *Orelli,* Corpus Inscr. No. 5593.

dem Catalogus Bobiensis entnommen ist. Aus allem dem geht hervor, dass Flavianus Nicomachus dem kleinen Kreise der durch wissenschaftliche, namentlich philosophische Bildung sowohl als äussere Ehrenstellung ausgezeichneten Männer angehörte, welche um das in sich zusammensinkende Heidenthum aufrecht zu erhalten, die wunderlichsten Cultuselemente so gut als die wissenschaftlichen Ideen längst verschwundener Zeiten auf die Bahn zu bringen suchten [1]).

Der Frage endlich, ob unser Saresberiensis ein classisches Werk de nugis philosophorum des Caecilius Balbus benutzt habe [2]), hat Reifferscheid's schon mehrfach erwähnte Abhandlung dadurch ein Ende gemacht, dass sie den ganzen Caecilius Balbus de nugis philosophorum als ein „litterarhistorisches Phantasma" nachgewiesen hat [3]).

---

1) Wenn *Reifferscheid* a. a. O. p. 24—26 an dem wunderlichen, wenig classisch klingenden Titel „de vestigiis sive dogmate philosophorum" und an der Nachricht Johann's (s. o.), dass Flavianus die aus Petronius entlehnte Geschichte von der Wittwe zu Ephesus als eine wahre Begebenheit bezeuge — was von dem wirklichen Flavianus nicht glaublich sei — dergestalt Anstoss nimmt, dass er unsern Johann nur mit Auszügen aus dem eigentlichen Werke des Flavianus bekannt sein lassen möchte, so dürfte doch der Umstand, dass Johann gar zu bestimmt von einem Werke, nicht von losen Excerpten spricht, dass er ferner von der Theilnahme und Aufmerksamkeit berichtet, die diess Buch bei gelehrten Zeitgenossen fand, dass er endlich den Titel sogar seiner Nachahmung würdig fand, sich viel eher folgern lassen, es habe ihm als ein Ganzes in wenigstens leidlicher Integrität, nicht bloss als ein wüster Anecdotenhaufen vorgelegen. Was den Titel anbetrifft, so halte ich, wenn man zwischen den beiden Ablativen wählen will, nicht dogmate, sondern vestigiis für den ursprünglicheren, zu dem „dogmate" als Ergänzung und Erläuterung viel eher kommen konnte, als vestigiis zu dogmate. Die Geschichte ferner von der ephesischen Wittwe und dem Soldaten gehört zwar nicht in eine Philosophengeschichte, aber gesetzt auch, dass sie ein fremdartiges Einschiebsel in Flavian's Werk war, so möchte sich dadurch doch noch nicht jener weitgreifende Schluss rechtfertigen lassen.

2) Wie *E. Wölfflin* mit der Veröffentlichung seines Caecilii Balbi de nugis philosophorum quae supersunt. Basileae, Schweighäuser. 1855. 4. behauptete, nachdem Petersen (Verhandlungen der 6. Philologenversammlung. Cassel, 1843) damit vorangegangen war.

3) Caecilius Balbus ist danach kein Anderer, als Caecilius Plinius, und die vielbesprochene Stelle Policr. III. c. 14 (ed. G. p. 208—209)

Von allen römischen Schriftstellern wäre demnach Nicomachus Flavianus mit seinem eben erwähnten Werke (oder, wenn man Reifferscheid folgen will, mit Excerpten aus jenem Werke) der einzige uns verloren gegangene Autor, den Johann benutzte.

Was aber ferner nun die griechischen Autoren betrifft, an denen Johann seine philosophisch-philologische Bildung vollzog, so muss vor allen Dingen festgestellt werden, dass er der griechischen Sprache nicht mächtig, also nicht im Stande war, griechische Schriftsteller anders als in Uebersetzungen zu lesen. So sehr man zwar heut zu Tage einzusehen gelernt hat, dass eine tiefer gehende und gelehrten Zwecken erspriessliche Kenntniss des Griechischen im westlichen Europa vom zehnten Jahrhundert an bis in das spätere Mittelalter, wenigstens bis ins 13. Jahrhundert, höchst selten war, so wenig scheint es doch noch überflüssig zu sein, hier einige Data und Momente geltend zu machen, aus denen sich eine Vorstellung von der ausserordentlichen Spärlichkeit griechischer Sprachkenntniss im westlichen Europa gewinnen lässt. Vorangestellt werden soll dabei eine Aeusserung Roger Baco's aus seinem erst ganz neuerdings bekannt gewordenen Opus tertium (ed. Brewer. London, 1859) p. 33: „Nicht vier Lateiner [1]) giebt es — sagt derselbe — welche die Grammatik der Hebräer, Griechen und Araber verstünden; denn ich kenne sie wohl, da ich diesseits und jenseits des Meeres sorgfältige Nachfrage habe anstellen lassen und mich in diesen Sachen viel umgethan habe (laboravi). Man findet wohl Viele unter den Lateinern, die Griechisch, Arabisch und Hebräisch sprechen, aber sehr wenige sind es, welche die Grammatik theoretisch kennen (rationem grammaticae sciunt) und sie zu lehren verstehen; ich habe mit sehr Vielen den Versuch angestellt. Denn wie die Laien die von ihnen erlernten Sprachen sprechen, ohne die Theorie der Grammatik zu wissen, so verhält es sich auch mit jenen.

---

eine freie Benutzung des Panegyricus Trajani. Es ist wohl nicht zu kühn, zu vermuthen, dass Johann den Namen Balbus aus Plinius falsch herausgelesen habe, wie Furvus aus Virius.

1) Unter „Lateiner" (Latini) sind die durch die lateinisch geschriebenen Schulbücher gebildeten Westeuropäer zu verstehen.

Sehen wir also viele Laien, die vortrefflich Latein sprechen und doch von den Regeln der Grammatik nichts wissen, so ists auch ähnlich der Fall mit fast allen Hebräern und ebenso mit den wirklichen Griechen, nicht allein mit den Lateinern, die Griechisch und Hebräisch verstehen. Und keiner von denen, die etwas von der Sprache wissen, wissen von den Wissenschaften. Und deshalb können sie eben nicht übersetzen noch grossen Nutzen stiften usw."

Diese Aeusserung aus dem Jahre 1267, also zu einer Zeit geschehen, wo das lebhafte Interesse für Aristoteles und die arabischen Aristoteliker schon längst Uebersetzungen des Philosophen und seiner Commentatoren aus allen drei von Baco genannten Sprachen veranlasst hatte [1]), findet in noch viel höherem Grade seine Anwendung auf das 12. Jahrhundert, in welchem eine noch spärlichere Bekanntschaft mit dem Griechischen und in Folge dessen mit der griechischen Litteratur des Alterthums gefunden wird. Ausser Johann wird von bekannteren Philosophen dieses Jahrhunderts besonders Abälard genannt, der Griechisch verstanden haben soll. Aus einer früheren Periode ist es Gerbert, dem ausser dem Griechischen auch Kenntniss des Arabischen zugeschrieben wird. Es ist aber leicht zu zeigen, dass alle diese Angaben auf Täuschungen beruhen. Um von Gerbert anzufangen, so hat Büdinger nachgewiesen [2]), dass er nicht Arabisch kannte, lässt aber die Frage des Griechischwissens noch offen. Es ist aber nicht die geringste sichere Spur dafür vorhanden: im Gegentheil bezeugt eine sehr interessante Stelle des Richer, dass Gerbert eingehende Studien der römischen Litteratur trieb [3]), sagt aber

---

1) *Jourdain's* Recherches geben bekanntlich darüber nähere Auskunft.

2) Ueber Gerbert's wissenschaftliche und politische Stellung. Marburg, J. C. Krieger. 1851. 8.

3) *Richer*, hist. l. III (ed. *Pertz*, Monum. Germ. script. III. p. 617). Ausser Virgilius, Statius, Terentius, Juvenalis, Persius, Horatius und Lucanus wird zwar Aristoteles genannt, aber nur mit den von Boethius übertragenen Stücken, wozu die ciceronische Topik kommt, welche als aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt bezeichnet wird. Uebrigens kannte Gerbert das Somnium Scipionis und die

nichts von griechischen Büchern; ein Brief des Kaisers Otto lässt nichts weniger schliessen, als gelehrte Kenntniss des Griechischen [1]). Wenn dem Gerbert Bekanntschaft mit Demosthenes zuerkannt wird [2]), so ist diess nicht etwa von den Reden des berühmten Staatsmannes zu verstehen, sondern von einer ohne Zweifel ins Lateinische übersetzten medicinischen Schrift (ὀφθαλμικὸς) des Augenarztes Demosthenes Philalethes von Massilia [3]), welche denn auch im Catalogus Bobiensis vorkommt [4]). Abälard ferner, den man sich überhaupt viel gelehrter in der antiken Litteratur vorzustellen beliebt, als er wirlich war [5]), zeigt in seinen Schriften nicht nur keine Bekanntschaft mit griechischen Autoren in der Urschrift, sondern bezeugt sogar sehr unzweideutig selbst, dass er nicht Griechisch verstand. Er sagt nämlich gradezu, er könne den Plato nicht vertheidigen, weil er ihn nicht lesen könne, da Plato noch nicht ins Latein übersetzt sei [6]).

Chalcidius-Uebersetzung des Timäus Plato's. Er kannte wohl überhaupt das, was der (ältere) Bobbiensische Catalog an Classikern bietet.

1) Nach *Büdinger* p. 50 scheint Gerbert die Griechen nur in Uebersetzungen gelesen zu haben; in der That ist keine Spur, dass er irgend etwas Griechisches in der Ursprache kannte.

2) *Büdinger* a. a. O. p. 44. Anm. No. 117 (vgl. p. 49—50).

3) Darüber giebt Auskunft Fabric. Bibl. Graeca (ed. *Harless*). t. II. p. 850 vgl. p. 642. *Pauly*, Realencyclopädie II. p. 976.

4) Dieser „Lib. I Demosthenis" ist wohl die Veranlassung gewesen, dass man von griechischen Codices der Bibliothek von Bobbio gefabelt hat, wenigstens ist ausserdem kein Anhaltspunkt solcher Meinung darin zu finden.

5) Was *Rémusat* in seinem Abälard T. I. p. 372 über Abälard's Studien und Kenntniss der Alten sagt, zeugt von geringem Eingehen in die Sache. Wenn er z. B. behauptet, dass Abälard Alles gekannt habe, was an alter Litteratur in Gallien, Grossbrittanien, Deutschland und vielleicht selbst Italien „in Circulation" war, so ist das eine durch nichts zu beweisende, vage Vorstellung. Rémusat nimmt übrigens (a. a. O. p. 30) mit Cousin richtig an, dass Abälard weder Griechisch noch Hebräisch verstand.

6) Quoniam Platonis scripta in hac arte nondum novit *Latinitas nostra*, eum defendere in his quae ignoramus non praesumamus. (*Cousin*, Introduction des Oeuvres inédits d'Abélard p. 49 aus dem MS. von St. Victor.) Abälard meint dialektische Schriften Plato's, da er die Physik desselben aus der Timäusübersetzung des Chalcidius kannte. (Vgl. Expositio in Hexaëmeron ed. *Cousin* p. 642 usw.)

Ganz ähnlich drückt er sich über die aristotelische Physik und Metaphysik aus[1]). Ebensowenig nun, wie Abälard, verstand unser Johann von Salisbury soviel Griechisch, um Bücher in dieser Sprache lesen zu können, denn die Kenntniss einzelner Worte und Phrasen ist ihm freilich nicht abzusprechen. War es doch sogar eine beliebte Sitte, dass man seinen Werken griechische Titel gab: so Megacosmus des Bernhard; Dramaticon und *περὶ διδάξεως* (elementa philosophiae) Wilhelm's; Hexaëmeron Abälard's; Policraticus, Metalogicus, Entheticus (Nutheticus) Johann's, und früher schon Polypticum Atto's von Vercelli oder *περὶ φύσεως μερισμοῦ* Johann Erigena's; — daraus zu schliessen, dass die Verfasser so viel Griechisch verstanden, um griechische Bücher lesen zu können, ist ganz ungerechtfertigt. Ebensowenig darf man sich durch Anführungen und Etymologien griechischer Worte bei mittelalterlichen Schriftstellern darüber täuschen lassen, dass sie von der Sprache selbst nur wenig verstanden. So finden sich auch in Johann's Schriften allerhand griechische Worte angeführt und selbst erklärt. Aber der allergrösste Theil derselben ist wieder aus lateinischen Quellen geflossen, und was die Etymologien unseres Saresberiensis anbetrifft, so sind sie es grade, welche uns gegen seine griechische Gelehrsamkeit am meisten misstrauisch machen[2]). Aber ausserdem giebt Johann auch deutlich genug zu verstehen, dass er nicht Griechisch kann, wenn er sich der Bedeutung des Wortes *οὐσία* wegen an den einzigen des Griechischen kundigen Mann seiner Bekanntschaft mit der Klage wendet: „keiner unserer Gelehrten ist im Stande die Schwierigkeit aufzulösen, weil sie der griechischen Zunge unkundig sind“[3]). Und derselbe Correspondent wird wiederholt und dringend um die Uebersetzung der Bücher des Pseudodionysius angegangen zum sicheren Be-

---

1) Quae quidem opera (die aristotelische Physik und Metaphysik) ipsius nullus translator Latinae linguae aptavit ideoque minus natura horum nobis est cognita. (*Cousin,* Introduction des Oeuvres inédits d'Abélard p. 50 aus dem MS. von St. Victor.)

2) Vgl. meine o. a. Abhandlung p. 223—224.

3) Epist. 169 (ed. G. p. 269).

weise, dass Johann sie im griechischen Texte nicht zu lesen vermochte, den er doch von Paris sich hätte verschaffen können [1]). Die Antwort aber, mit welcher diese Uebersetzung alsdann gesendet wird, ist wieder der Art, dass sie unmöglich an einen Mann gerichtet werden konnte, der Griechisch versteht: so drückt sie sich über die Weise der Uebertragung aus [2]). Wenn Johann endlich in einem schon citirten Briefe (No. 169 ed. G.) die Meinung ausspricht, dass eine sehr schwierige Stelle des Hilarius denen, die des Griechischen kundig wären, verständlicher sein möchte als ihm, so wird man nicht länger zweifeln, dass ihm ein eingehenderes Verständniss dieser Sprache abgegangen sein muss [3]).

Wie aber Johann zu dem Wenigen, was er in dieser Sprache wusste, gekommen war, erzählt er uns selbst. Auf einer seiner Reisen nach Italien, wohin er, wie wir gesehen haben, von Seiten des Erzbischofs Theobald, zumal an den Hof Adrian's, seines Gönners und Freundes, häufig gesendet wurde [4]), trat er bei einem längern Aufenthalt mit einem, des Lateins kundigen, nicht ungelehrten Griechen in Verkehr und las mit ihm einen Theil des Organons [5]). Diess muss so geschehen sein, dass der wissbegierige Mann, welchem das von Boethius Dargebotene nicht genügte, sich aus dem griechischen Texte vor übersetzen liess. Jedenfalls dürfen wir aus seinen Worten schliessen, dass er mit dem Griechen ganze Bücher z. B. der Topik gelesen habe [6]). Nachmals erscheint er denn auch, wie wir bald sehen werden, im Besitze einer Uebersetzung des ganzen Organons. Bei dieser Gelegenheit also lernte er Einiges von der Ursprache seines Autors, aber sicherlich wenig genug, da wir die Zeit seines Aufenthalts in Unteritalien höchstens nach Monaten

---

1) Epist. 167 (ed. G. p. 262).

2) Epist. 149 (ed. G. p. 238).

3) Horum verborum Hilarii — difficilis intelligentia, sed arbitror quod in Graeca lingua peritis planiora sunt (ed. G. p. 270).

4) Siehe oben p. 31—32.

5) Metal. l. I. c. 15 (ed. G. p. 40). Metal. l. IV. c. 24 (ed. G. p. 158).

6) Metal. l. III. c. 5.

berechnen dürfen [1]). Nirgends übrigens giebt sich Johann in seinen Schriften die Miene, ein griechisches Buch gelesen zu haben [2]), nirgends finden wir bei ihm ein Citat aus einem griechischen Autor, welches ihm nicht durch die römische Zunge vermittelt gewesen wäre.

So bleiben also von griechischen Autoren nur die Beiden unserer Betrachtung übrig, von denen Schriften zur Zeit Johann's in das Lateinische übersetzt, im Abendlande cursirten: Plato und Aristoteles. So wenig nun aber auch verhältnissmässig selbst von ihnen dem zwölften Jahrhundert bekannt war, so hoch standen sie doch in der Achtung der Philosophirenden, so zwar, dass der grosse Kampf der Realisten mit den Nominalisten nicht undeutlich sich aus dem Gegensatz ableiten lässt, welchen die wissenschaftliche Anschauung der beiden grossen Attiker zeigt. Johann aber, jedweder Einseitigkeit auch in Bezug auf jenes metaphysische Grundproblem seines Zeitalters sich entschlagend, umfasst beide Philosophen mit gleicher Liebe, indem er von richtigem Takte geleitet, in Plato den wissenschaftlichen Vorkämpfer einer idealen Weltansicht, in Aristoteles den Methodiker und Meister wissenschaftlicher Forschung erblickt. Wiederum ist er aber in Bezug auf Beide einer blinden Verehrung keineswegs zugethan; er unternimmt sogar im Entheticus, vom Standpunkte der christlichen Ethik aus, eine Kritik Beider, welche freilich, wenn auch im Einzelnen nicht immer unglücklich, doch im Ganzen und Grossen darum

---

1) Profectus in Apuliam mansi cum eo (dem Pabste Adrian IV) Beneventi ferme tres menses. Policr. l. VI c. 24 (ed. G. p. 59).

2) Im Gegentheil spricht er wiederholt sein Misstrauen gegen die Uebersetzungen — des Aristoteles nämlich — aus, zum Beweise, dass er nur sie kannte (Epist. 211 ed. G. p. 53). Ganz ähnliche Klagen erhebt noch ein Jahrhundert später sein Landsmann Roger Baco (Opus tertium c. X p. 32 ed. *Brewer*): Et de his scientiis, quae translatae sunt (er spricht von Aristoteles und Avicenna) nihil est perfectum, et translationes sunt perversae nec intelligibiles in multis scientiis, maxime in libris Aristotelis. — — Et quae bene translata fuerunt, sunt modo depravata (durch die Abschreiber), quia linguas ignoramus. Et falso translata sunt infinita, quia interpres debet scire scientiam, quam vult transferre et linguam a qua transfert et aliam in quam transfertur. Was allerdings in den wenigsten Fällen passirte.

verfehlt ist, weil Johann die Philosophie der beiden grossen Griechen theils sehr unvollständig, theils aus unlauteren Quellen und irreleitenden Angaben kennt [1]).

Um mit Plato zu beginnen, so hat Johann nämlich von allen dessen Dialogen nur den Timäus und zwar in der unvollständigen Uebersetzung des Chalcidius, die auch Abälard und den „Platonikern" von Chartres bekannt war, benutzt. Alle die Vermuthungen, dass er noch andere Werke Plato's, etwa die Republik oder die Gesetze oder doch wenigstens den Phaedo gekannt habe, erweisen sich bei näherer Untersuchung als trügerisch [2]). Wirft man aber bei dieser Gelegenheit die Frage auf, ob es denn überhaupt während des Mittelalters eine lateinische Platoübersetzung gab, so lässt sich darauf Folgendes antworten. Die Arbeiten aus der Zeit der noch bestehenden römischen Herrschaft, nämlich die Uebersetzungen des Cicero und Apulejus waren längst spurlos verschwunden. Cicero's Protagoras lag noch dem heiligen Hieronymus vor [3]); dann ist weiter nichts von ihm zu entdecken. Die Phaedoübersetzung des Apulejus ist besonders durch zwei von Priscianus erhaltene Fragmente und eine Anführung des Sidonius Apollinaris bekannt [4]); dass sie sich aber bis ins Mittelalter erhalten habe, mehr als zweifelhaft. Wenigstens habe ich selbst bei Hieronymus, Ambrosius, Augustinus vergeblich nach Citaten oder auch nur sicheren Spuren ihrer Benutzung gesucht; bei noch spätern Schriftstellern, wie etwa Alcuin, Scotus Erigena, Gerbert usw. war ebensowenig zu finden. Was aber die sehr merkwürdigen Anführungen in Mamertus Claudianus' Buche de statu animae l. II. c. 4—7 anbetrifft, so ist gar leicht möglich, dass er eine lateinische Uebersetzung des platonischen Phaedo benutzte und dass diese keine andere, als eben die des Apulejus war. Mamertus führt an dieser Stelle mehrere Dialoge Plato's an, die er offenbar im griechischen Texte vor sich hatte; wie er bekanntlich ebendaselbst aus dem

---

1) Enth. v. 821—874 über Aristoteles; v. 937—1110 über Plato.

2) Vgl. meine Abhandlung p. 226.

3) Epist. 145 wird Cicero's Uebersetzung des platonischen Protagoras und des xenophonteischen Oeconomicus charakterisirend erwähnt.

4) Editio *Oudend*. T. II. p. 608. Vgl. Sid. Apoll. l. II. c. 9.

griechischen Philolaus zwei Stellen anführt; dem Phaedo aber ist ein längeres Citat entnommen, das nicht im Stile des Buches de statu animae gehalten, auf eine vorliegende lateinische Uebersetzung zurückweist.

Gleichwohl, nachdem wie gesagt die apulejanische Phaedoübersetzung bis auf so geringe Spuren längst verschwunden war, gab es im 12. Jahrhundert neben der Chalcidiusversion des Timäus doch noch eine andere Version des Phaedo, welche aber nicht viel bekannt und so zu sagen in das wissenschaftliche Bewusstsein der Zeit nicht übergegangen war, sondern in spärlichen Abschriften latitirend, erst in ganz neuer Zeit wieder entdeckt wurde. Wyttenbach war der erste, welcher in seiner Phaedoausgabe (Lugd. Bat., Haak et Honkoop. 1810. p. 102 folgg.) darauf aufmerksam machte. Er theilt mit, dass in einem Leydener Codex eine Phaedoversion aus dem 12. Jahrhundert enthalten sei, und behauptet, dass dieselbe von einer anderen in Oxford erhaltenen, deren Verfasser ein gewisser Euricus (lies Enricus d. h. Henricus) Aristippus von Athen gewesen sein soll, und welche Forster benutzt hat, verschieden sei. Wunderlicherweise wird nun, während die in Leyden vorhandene Uebersetzung in Sicilien, auf Wunsch des Grossadmirals Majo und des Erzbischofs Hugo von Palermo entstanden ist, wie die Subscription angiebt, von Hugo Falcandus [1]) angegeben, dass ein gewisser Henricus Aristippus, der Griechisch verstanden habe, mit Majo eng verbunden gewesen sei. Es scheint also angenommen werden zu müssen, dass die Leydener Uebersetzung doch im Grunde mit der Oxforder identisch ist, trotz vieler verschiedener Lesarten, welche sich aus Unwissenheit oder Nachlässigkeit des Abschreibers erklären mögen, wie denn auch die Excerpte eines Codex Marcianus, worüber Morelli in einem Briefe an Wyttenbach (a. a. O.) Bericht erstattet, mit dem Leydener Codex stimmen. Endlich führt auch Cousin in den fragments de la philosophie du moyen age p. 324 aus einem Pariser Codex des 13. Jahrhunderts (Sorbonne 1147) eine Phaedoübersetzung

1) In seiner historia Sicula (*Muratori*, scriptores rerum Italic. VII. p. 281).

an, ohne von Wyttenbach's Bemerkungen Notiz gehabt zu haben. Er theilt Anfang und Ende der Pariser Version mit, woraus erhellt, dass sie mit der Leydener und also auch mit den Venetianischen Bruchstücken stimmt; sie scheint aber, so weit sich aus der mitgetheilten kurzen Probe schliessen lässt, vollständiger und besser, als die letzteren, zu sein[1]), also einen vermuthlich ursprünglicheren Text zu enthalten, als selbst der Leydener ist, über dessen Fehler Wyttenbach klagt.

Somit steht also fest, dass im 12. Jahrhundert Plato's Phaedo lateinisch zu lesen war und mit ihm ferner noch der Meno, dessen Version, von derselben Handschrift niedergeschrieben und, wie Wyttenbach vermuthet, von demselben Interpreten angefertigt, sich gleichfalls in Leyden vorfindet. Aber dennoch scheint es gar nicht, dass zu Johann's Zeit diese Uebersetzungen im litterarisch-gelehrten Kreise benutzt wurden; wenigstens sucht man vergeblich bei den bekannteren, tonangebenden Schriftstellern des 12. Jahrhunderts nach Citaten oder Benutzungen des Phaedo, geschweige denn des Meno. Dass Abälard's Aeusserung das Nichtvorhandensein einer Platoübersetzung für dessen „Dialektik", wozu der Meno doch zweifelsohne gerechnet werden müsste, constatirt, haben wir schon oben gesehen[2]); und demgemäss finden wir überall bei den in der antiken Litteratur versirten Schriftstellern jener Zeit die deutlichsten Zeugnisse von ihrer Bekanntschaft mit Timäus (durch Chalcidius) und von ihrer Unbekanntschaft mit allen andern Dialogen Plato's.

Was aber Johann selbst anbetrifft, so hat er, wenn auch nicht direct, so doch indirect aufs Unzweideutigste dargethan, dass auch er nur den Timäus kannte. In jener oben angeführten längeren Auseinandersetzung des Entheticus (v. 937—1110), wo er Plato's Dogma mittheilt und kritisirt, ist von urkundlichen Quellen nur der Timäus benutzt; in einer Stelle des Policraticus (l. VII. c. 5 ed. G. p. 96—97), wo er gleichfalls weitläufig von Plato handelt, giebt er, nachdem er die Lebensgeschichte des Philosophen erzählt hat,

1) So laureata statt des falschen inaurata; asserimus statt asseruimus; sie setzt richtig nunc zwischen eorumque und quorum; lässt am Schlusse richtig fuit weg usw.

2) Vgl. p. 110.

ein weitläufiges Raisonnement über dessen Timäus und schliesst sie mit den Worten „scripsit libros plurimos etc.“[1]). Das, denke ich, heisst doch nichts anderes, als dass Johann diese libros plurimos nicht kannte, obgleich ihm manche Namen derselben nicht fremd waren[2]).

Um zu der nicht minder wichtigen Frage überzugehen, welche Schriften des Aristoteles Johann benutzt habe, so ist dieselbe durch Jourdain's vortreffliche Untersuchung annäherungsweise beantwortet worden. Jourdain weist bekanntlich nach, dass man vor dem Anfang des 13. Jahrhunderts und namentlich zur Zeit Johann's durchaus nur die logischen Schriften des Aristoteles im Abendlande besessen habe. Dieser Satz, welcher ein so grosses Licht auf die Entwicklungsgeschichte der mittelalterlichen Philosophie wirft und in Verbindung mit dem von mir so eben geltend gemachten, dass man von allen Schriften Plato's zu dieser Zeit fast ausschliesslich nur den Timäus kannte, allein im Stande ist, ein besseres Verständniss derselben anzubahnen, ist um unseres Johann's willen vielfach, wenn auch ganz vergeblich angefochten worden. Johann kannte weder die Metaphysik[3]), noch die Ethik[4]) oder die Schrift de coelo[5]) noch endlich andere Werke des Aristoteles.

Wegen der Ethik des Aristoteles könnte man allerdings Bedenken tragen, wenn man eine von der Histoire littéraire

---

1) Allerdings ist mir nicht entgangen, dass das Fragment de septem septenis, welches Johann zugeschrieben wird, den Phaedo anführt (ed. G. p. 218: hinc Plato in Phaedone, anima etsi incorporea sit, ad similitudinem tamen corporis quodammodo effigiata est: caput ejus immortalitas, oculi ratio et intelligentia). Aber theils ist diess Citat nicht der Art, um auf eine directe Bekanntschaft mit dem Phaedo, sondern vielmehr auf das Gegentheil zu schliessen; theils muss ich vorläufig schon jetzt erklären, dass ich jenes Fragment unserm Johann nicht zusprechen kann.

2) So nennt er das Convivium Agathonis (Policr. l. VIII. c. 10 ed. G. p. 254). Ich will nicht unerwähnt lassen, dass die wunderliche Stelle Policr l. VIII. c. 8 (ed. G. p. 247) über Plato und die Academie aus *Hieronymus* adv. Jovinianum l. II entnommen ist.

3) Um die Polemik nicht zu wiederholen, verweise ich auf meine Abh. p. 229.

4) Ebend. p. 230.

5) Ebend. p. 231.

de la France wiederholt geltend gemachte und von da in die Compendien der Franzosen übergegangene, auch von Petersen benutzte Notiz gelten lässt. In Val. Andreae's bibliotheca Belgica nämlich findet sich Folgendes: Nanno (Nannus?) Stauriensis Friso philosophus in septem artibus excellenter imbutus, praeceptor Radbodi, scripsit: commentarios in Aristotelem de caelo et de mundo; in ethicam universam; in Platonem de legibus et de republica, quae aliquando in bibliothecis Hollandicis ac Frisiis lecta fuerunt. Aber diese Identificirung des hier genannten Frisen „Nannus" von Stavern mit dem als Lehrer des h. Radbod bekannten Manno ist unzulässig. Andreä muss einen viel spätern Nannus mit dem Manno des 9. Jahrhunderts verwechselt und zusammengeworfen haben; denn wie sollte er von allen Sterblichen allein im Besitz einer Notiz über einen Lehrer jener ältern Zeit sein, deren Quelle er nicht angiebt und die sich mit allem, was wir sonst über die schola palatii des 9. Jahrhunderts wissen, nicht reimen lässt? Aber sollte wirklich auch — was ohne weiteres Zeugniss zu glauben Niemandem zugemuthet werden kann — Manno im 9. Jahrhundert den Plato und Aristoteles commentirt haben, zu einer Zeit, wo man den Magister Scotus Erigena aus Grossbrittanien kommen lassen musste, um nur die hochheiligen Bücher des Landespatrones St. Dionysius wieder übersetzt zu erhalten — so steht soviel fest, dass von diesem Commentar sofort jede Spur verschwunden ist. Niemand erwähnt seiner und Niemand hat ihn gebraucht [1]).

Was aber die viel angeführte Sage betrifft, wonach der eben erwähnte Scotus Erigena die Ethik des Aristoteles übersetzt und commentirt haben soll, eine Sage, die dem Val. Andreä vielleicht den Muth machte, die erwähnte Identificirung Manno's mit seinem Nannus vorzunehmen, so ist wenigstens in den uns erhaltenen Schriften Erigena's keine

1) Uebrigens bemerke ich, dass auch *Hauréau* a. p. 123 a. O. wie ich nachträglich finde, dieser Meinung ist (p. 78): Valère André a commis évidemment une erreur en portant au compte de Mannon des traductions plus recentes. Auch ist nicht zu übersehen, dass Manno ein guter romanischer Name ist, Nannus dagegen die Uebersetzung eines — germanischen — Namens zu sein scheint.

Bestätigung derselben zu finden. In dem Werke de divisione naturae ist Aristoteles zwar wiederholt angezogen, aber stets nur aus den von Boethius übersetzten Schriften, ebenso wie Plato nur nach Chalcidius.

Werden übrigens zum Zeugniss, dass man im frühern Mittelalter doch einige Kenntniss auch der nicht-logischen Schriften des Aristoteles hatte, die Excerpte angeführt, welche sich im 2. Bande der grossen Ausgabe des Beda Vener. (Col. Agripp. 1612) finden, so muss dagegen bemerkt werden, dass diese Excerpte, welche sich in irgend einem Sammelcodex Bedaischer Schriften angefügt vorgefunden haben werden, unter keinen Umständen von Beda selbst stammen können, sondern frühestens dem 13. Jahrhundert angehören. Zwar hält Jourdain (p. 23—24) diese Sammlung für noch älter als Beda, und glaubt sie dem Cassiodor oder Boethius beilegen zu müssen, aber diess ist ebenso wenig möglich. Es wird nämlich, abgesehen von dem Umstande, dass der Text jener Flores mit den spätern Aristotelesübersetzungen wörtlich stimmt, in ihnen mehr als einmal der „Commentator“ d. h. Averroës angeführt, der erst im 12. Jahrhundert seine Commentare schrieb und erst im 13. Jahrhundert dem christlichen Abendlande bekannt wurde. So lösen sich bei näherer Untersuchung alle die übertriebenen Vorstellungen, welche man von der Benutzung aristotelischer Schriften im früheren Mittelalter hat, in Nichts auf.

Jourdain's Satz, dass unser Johann nur die logischen Schriften des Stagiriten gekannt, bleibt insofern aufrecht, allein es muss wieder bestritten werden, dass er das Organon nur nach Boethius kannte.

Nachdem über die pseudoboethianischen Schriften theologischen Inhalts eine vortreffliche Arbeit erschienen ist[1]), wäre es doch sehr wünschenswerth, dass man sich auch der ächten boethianischen Schriften annähme, deren Text so verdorben und deren Verhältnisse so unbekannt sind. Was nun die Uebersetzungen des Boethius aus Aristoteles angeht, so umfassen sie zunächst die kleineren Stücke des Organons, nämlich die Kategorien und die Schrift de interpretatione,

1) *Nitzsch, Fr.*, das System des Boethius. Berlin, 1860. 8.

nebst der Isagoge des Porphyrius, welche zugleich und zum Theil doppelt commentirt sind; aber ob von Boethius Uebersetzungen der Analytik und Topik im Mittelalter bekannt und überhaupt erhalten waren, ist mir sehr zweifelhaft. Cousin hat daher bereits die ganz richtige Bemerkung gemacht, dass Abälard die drei letzten Hauptschriften des Organons (Analytik, Topik und Elenchen) gar nicht kannte; ich füge hinzu, dass man dieselben bis ins 12. Jahrhundert überhaupt nicht kannte, und dass man durchaus nur jene ersteren, mit Commentar versehenen Uebersetzungen des Boethius in den Händen hatte. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurden aber auch die bis dahin nicht gekannten Theile des Organons in Umlauf gesetzt, so dass man nun dasselbe ganz besass; und grade Johann ist es, welcher uns nicht nur davon Zeugniss ablegt, sondern auch von der Wichtigkeit jener ihm erst neuerdings zugänglich gewordenen Schriften durchdrungen darüber Rechenschaft giebt. Er sagt dabei aber nichts davon, dass die von ihm benutzte Uebersetzung der grösseren Schriften des Organons von Boethius sei, was anzugeben er nicht ermangelt haben würde, um so weniger, als er aus des Boethius Commentaren wissen konnte, dass dieser in der That wenigstens die Topik des Aristoteles übersetzt, ja mit einem Commentar versehen hatte[1]). Johann's Worte lauten vielmehr so, dass man weder

1) Boethius spricht allerdings von einer Uebersetzung oder Bearbeitung der Analytica (in top. Cic. l. I. p. 764 [ed. a. 1546]) ebenso von einer Uebersetzung der Topik des Aristoteles (in top. Cic. l. I. p. 765. de diff. topicis l. I. init. p. 857) und von einem Commentar über die letztere (Ibid. l. IV. in fine. p. 887). Diese Sachen waren aber wie bemerkt im früheren Mittelalter gar nicht bekannt und finden sich auch nicht in den ältesten Incunabelausgaben der boethianischen Schriften. In den jüngern Ausgaben seit dem 16. Jahrhundert steht freilich die Uebersetzung des ganzen Organons, aber ist diese auch durchgängig von Boethius? Ich kann bei den mir zugänglichen unzureichenden Hülfsmitteln diese Frage nicht entscheiden, vermuthe aber, dass man eine viel spätere Uebersetzung der genannten drei Schriften aus dem Mittelalter oder gar der Renaissance auf Rechnung des Boethius setzte, zumal da dieser niemals von den Elenchen spricht, die Version der Elenchen aber in den spätern Boethius-Ausgaben mit den Versionen der darin stehenden Analytik und Topik die grösste Analogie hat. Ich gedenke diese Sache später einmal zum Abschluss zu bringen.

zweifeln kann, vor seiner Zeit seien nur die ersten Theile des Organons (Porphyrius' Isagoge, Kategorien und de interpretatione) bekannt gewesen — was durch das gänzliche Stillschweigen aller früheren Autoren über Analytik, Topik und Elenchen indirect bestätigt wird — noch auch, dass zu seiner Zeit und wahrscheinlich unter seinen Augen das Uebersetzen der drei letzteren Schriften vor sich ging [1]). Johann drückt sich in einem Briefe an seinen alten Lehrer Richard L'évêque eben so aus, dass man wohl sieht, er könne dabei nicht an Boethius als den translator gedacht haben, sowie, dass die Uebersetzung nicht etwa durch Vermittlung des Arabischen geschah, sondern unmittelbar aus dem Griechischen floss [2]). Merkwürdig ist ferner, dass sie als „interpretatio nova" einmal von ihm bezeichnet wird [3]) — welches eine noch frühere Version voraussetzt, über die ich um so weniger zu sagen weiss, als Johann selbst vom „Todesschlaf des grössern Theils des Organons bis auf seine Zeit spricht [4]).

---

1) Metal. l. III. c. 5 (ed. G. p. 135): Quum itaque tam evidens sit utilitas topicorum, miror quare cum aliis (den Analytica und Elenchen) a majoribus tamdiu intermissus sit Aristotelis liber, ut omnino aut fere in desuetudinem abierit, quando nostra aetate diligentis ingenii pulsante studio, quasi a morte vel somno excitatus est. — Und dann: Satis inter cetera — planus est (liber topicorum Arist.) ita tamen, ut facile sit auctoris sui stilum agnoscere et ab eis duntaxat fideliter intelligatur, qui sequuntur indifferentiae rationem (in der Frage nach den Universalien) *sine qua nemo unquam nec apud nos nec apud Graecos — sicut Graecus interpres, natione Severitanus* (Salernitanus?) *dicere consueverat, Aristotelem intellexit.*

2) Epist. 211 (ed. G. p. 55) Precor etiam iterata supplicatione, quatenus in operibus Aristotelis, ubi difficiliora fuerint, notulas faciatis, eo quod interpretem aliquatenus suspectum habeo: quia *licet eloquens fuerit alias, ut saepe audivi, minus tamen fuit in grammatica institutus.* Es ist ohne Zweifel von einem süditalienischen oder sicilischen Griechen die Rede.

3) Metal. l. II. c. 20 (ed. G. p. 108) Gaudeant, inquit Aristoteles, species, monstra enim sunt vel secundum *novam translationem* cicadationes (τερετίσματα) enim sunt. Auch Barthélemy St. Hilaire weiss von dieser neuen Uebersetzung nichts.

4) Ich bemerke dabei, dass auch Johann's „interpretatio nova" sehr bald in Decadence gekommen sein muss, wie sich aus einer von Jourdain beigebrachten Notiz schliessen lässt. „Le premier traducteur (des Organons oder der philosophia rationalis des Arist.) so sagt der-

Hält man nun das, was Johann von seinem Graecus sagt, mit der Notiz zusammen, dass er zuerst die Wichtigkeit des ganzen Organons erkannt und sich dasselbe verschafft habe, so liegt auch die Vermuthung nahe, dass Johann selbst der Veranlasser dieser neuen und vollständigen, wenn auch schwerverständlichen und nicht immer zuverlässigen Uebersetzung des Organons war. Er unter allen abendländischen Philosophen besitzt sie zuerst und zieht daraus für die Entscheidung der grossen Streitfrage über die Realität oder Nichtrealität der Universalien neue, auf die gründlichere Kenntniss der aristotelischen Polemik gegen die platonische Ideenlehre gestützte Ergebnisse [1]. So hätte man also bei ihm den Anfang, das erste Beispiel jenes Strebens, sich die Schriften des Aristoteles durch Uebersetzungen zugänglich zu machen, das im 13. Jahrhundert so allgemein wurde und der mittelalterlichen Philosophie ein ganz anderes Gepräge gab. Abälard kannte nur, was Boethius gab; nicht mehr [2]; Johann wusste bereits das gesammte Organon sich zu verschaffen, kannte aber die Metaphysik noch nicht [3];

---

selbe p. 62 der Recherches, qui se présente est Jacques, clerc de Venise; le continuateur de la chronique de Robert Du Mont s'exprime ainsi à son égard sous l'année 1228: Jacobus Clericus de Venetia transtulit de Graeco in Latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet topica, analyticos priores et posteriores et elenchos, *quamvis antiqua translatio super eos haberetur*. Diese antiqua translatio der genannten Stücke ist vermuthlich die interpretatio nova Johann's. — Sollte übrigens dieser Jacobus de Venetia nicht vielleicht Jacob Ben-Abba-Mari sein, Sohn des Rabbi Simson Antoli? Dieser wenigstens hat auf Kaiser Friedrich's II Veranlassung das Organon mit dem Commentar des Averroës übersetzt (daher es in obiger Notiz heisst: *et commentatus est*) und diese Uebersetzung zu Neapel im Jahre 1232 vollendet. Man sehe *Rénan*, Averroës p. 148. Der Geburtsort stimmt freilich nicht, denn Jacob Ben-Abba-Mari stammte aus der Provence; aber Name und Zeit stimmen. Vielleicht hatte Jacob den Namen „de Venetia", wenn er nicht überhaupt auf einem Irrthum beruht, nur einem längern Aufenthalt in Venedig zu danken.

1) Metal. l. II. c. 20 (ed. G. p. 94 folgg.).

2) *Cousin* a. a. O. p. 56: Qu'Abélard ne connaissait d'Aristote que l'Organum et de l'Organum que les trois premières parties traduites par Boëce.

3) Vgl. m. Abh. p. 229.

zu Anfang des folgenden Jahrhunderts wurde die Physik bekannt [1]) und seit den zwanziger Jahren desselben auf Friedrich II Veranlassung dieser Autor nun systematisch aus arabischen Quellen und mit arabischen Commentaren ins Lateinische gebracht [2]).

Wenn man auf diese Weise eingesehen hat, dass Johann von den beiden Koryphäen der griechischen Philosophie nur dasjenige kannte, was nachweisbar in das Lateinische übersetzt war, so braucht wohl kein besonderer Beweis geführt zu werden, dass eine ganze Reihe griechischer Schriftsteller, welche nicht in das Lateinische übersetzt waren und von ihm mehr oder weniger flüchtig erwähnt oder citirt werden, sich auch nicht in seinen Händen befand. Diese seine Anführungen des Xenophon und Herodotus, ja des Homer, des Aristophanes und Anderer lassen sich sammt und sonders aus den von ihm gekannten lateinischen Autoren verificiren [3]). Nur ein Punkt könnte Bedenken erregen, nämlich sein häufiges Anziehen des Josephus. Doch sind auch hier alle Stellen aus anderweitiger Quelle, nämlich dem Eusebius, entnommen nachzuweisen [4]). Will man aber mit Wyttenbach glauben [5]), dass die von unserm Johann im 5.

---

1) Ebend. Das Ausführliche giebt *Hauréau,* de la philosophie scholastique T. I. c. XV. p. 391 folgg.

2) Vgl. *Jourdain,* Recherches. *Rénan,* Averroës p. 148.

3) In dieser Beziehung sei nur bemerkt, dass er Homer besonders aus Macrobius Saturnalien kennt; das Dictum des Aristophanes nach Val. Max. VII. c. 2, die Stelle des Theophrastus de nuptiis aus Hieronymus adv. Jovinianum l. I citirt. Wenn mitunter Philo „in libro sapientiae" citirt wird, so ist damit das biblisch-apocryphische Buch der Weisheit gemeint, welches man im Mittelalter dem Philo zuschrieb, wie übrigens Johann selbst bezeugt Epist. 143 (ed. G. p. 215). *Philo's* liber de viris illustribus (epist. 143 ed. G. p. 212) ist nach Hieronymus angezogen.

4) Policr. l. II. c. 4 (ed. G. p. 64) entspricht Eusebius Hist. Eccl. III. c. 7—8; Policr. l. II. c. 5—6 (ed. G. p. 68 folgg.) entspricht Eus. III. c. 6; Policr. l. II. c. 7 (ed. G. p. 75—76) entspricht Euseb. III. c. 7 usw. Dass Kap. 8 des 2. Buchs des Policr. aus Eusebius entnommen ist, wird darin gesagt. Auch Hegesippus kennt er nur aus Eusebius (Hist. Eccl. IV. c. 8) und citirt eine Stelle aus diesem, wo Hegesippus redend eingeführt wird (Hist. Eccl. III, 18 oder 17).

5) Wyttenbach drückt sich folgendermassen aus: Nunc illud mo-

und 6. Buche seines Policraticus viel gebrauchte, ja demselben zu Grunde gelegte pseudoplutarcheïsche Schrift, de institutione principis epistola ad Trajanum genannt, nicht ursprünglich lateinisch, sondern aus dem Griechischen ins Latein übersetzt war, so wäre diese schliesslich neben dem Timäus des Plato und dem Organon des Aristoteles als die dritte, wenn auch aus der Ursprache übertragene, griechische Quelle anzusehen, aus welcher Johann geschöpft hat.

Damit wäre nun der Kreis desjenigen, was unserm Philosophen von classischer Litteratur nachweislich zu Gebote

---

nuisse satis sit, librum illum ab incerto homine Latinum fuisse factum e Graeco: Graecum fuisse consarcinatum e Plutarcheis Apophthegmatibus et aliis Plutarchi libris: nam Latina quamvis inficeta interpretatio, tamen habet rerum satis certa indicia quae Plutarchum prodant: ex his igitur laciniis aliquis posterior Graeculus istam regiam Institutionem Trajani sub nomine Plutarchi composuit. Similis est et ejusdem, ut ita dicam, farinae is, quem modo significavimus, cento Florentinus a nobis appellatus. Aliis locis alii aliunde libri memorantur: veluti IV, 8. de magistratuum moderatione librum fertur scripsisse Plutarchus, qui inscribitur Archigrammaton et magistratum suae urbis ad patientiam et justitiae cultum verbis instituisse dicitur et exemplis: de quo libro quidquid inaudiverat Sarisberiensis, videtur significari is qui nunc exstat et Reipublicae gerendae praecepta inscribitur: proxima illius loci sunt ex Gellio I, 26. Porro Policr. VIII, 10, ubi Plutarchus nominatur, sumtum ex Macrob. Sat. VII, 3, cujus etiam alii loci e Plutarcho, omisso nomine, exscripti, denuo exscribuntur e Macrobio a Sarisberiensi. Denique IV, 5. illud ex Aristotele et Plutarcho de palma, sumtum est e Gellio 3, 6. (*Wyttenbach* in praefatione edit. Plutarch. Moral. Oxonii, 1795. p. 69.) *Fabricius* aber in der Bibl. Graeca V. p. 193 (ed. *Harless* p. 1796.) hält dagegen diese Epistola ad Trajanum für ursprünglich lateinisch geschrieben. Ich mache darauf aufmerksam, dass einer Stelle im Policr. l. V. c. 7 (ed. G. p. 289.) zufolge, praecedentia Plutarchi in institutione Trajani *et* Julii Frontini in libro strategematum sunt, der Verfasser der Institutio den Frontinus benutzt zu haben scheint, woraus hervorgeht, dass Wyttenbach's Meinung mit grosser Vorsicht aufgenommen werden muss. Wenn ferner *Guevara* im Horologium principum l. I. c. 36 den Verfasser dieser Institutio erwähnt, so geschieht es in einer Weise, als ob er sie nicht bloss durch den Saresberiensis kennte; sein Text muss ein ganz anderer gewesen sein. Die Frage wegen dieser Compilation wird erst entschieden werden können, wenn man den, bisher so viel ich weiss nirgends gedruckten Text, von dem wohl noch eine oder die andere Handschrift existirt, vor sich hat und authentisch untersuchen kann.

stand, durchlaufen. Möglich immerhin und sogar wahrscheinlich, dass ihm noch einer und der andere alte Schriftsteller bekannt war: an allerhand Spuren und Anklängen fehlt es nicht, doch lassen sich dergleichen schwerlich zu festen Resultaten ausbeuten und mögen also auf sich beruhen bleiben. Gewiss bleibt immer zweierlei: zuerst, dass Johann mit seltener, für seine Zeit und Verhältnisse sogar beispielloser Kenntniss antiker Autoren ausgerüstet ist, sodann, dass diese Kenntniss, umfänglich wie sie ist, doch keineswegs sich auf Schriften bezieht, die nicht auch andern Zeitgenossen dargeboten gewesen wären. Einzelne Schriften, die Andere kannten, scheint Johann nicht gekannt zu haben; aber von Allem, was Johann kennt, weiss ich nichts, was nicht auch Andere nachweislich kannten. Sogar die grösseren Stücke des Organons, welche, wie ich oben bemerkte und noch weiter ausführen werde, von ihm zuerst in das wissenschaftliche Bewusstsein der philosophirenden Zeitgenossen eingeführt wurden — sogar diese, wie sich aus seinen eigenen Worten schliessen lässt, waren auch Andern als ihm wohlbekannt. Denn wenn auch eine bereits angeführte Stelle aus einem Briefe [1]) allein genommen zu unbestimmt ist, um diesen Schluss ohne Weiteres zuzulassen, so geht er doch aus einer Bemerkung des Metalogicus (l. IV. c. 6. ed. G. p. 163) hervor. Die Analytica posteriora, so sagt er nämlich daselbst, werden von den Meisten (a plerisque) als schlecht übersetzt betrachtet, weil sie so viele Schwierigkeiten darbieten: — wenn diese „Meisten“ auch noch nicht als Viele zu betrachten sind, so sind es doch Einige, denen man also neben Johann die Kenntniss des gesammten Organons zusprechen muss.

4. Benutzung der heiligen Schrift.

Wie die Theologie dem Saresberiensis als die Krone aller Wissenschaften erscheint, so gilt ihm die heilige Schrift als die Königin aller Litteraturwerke. Im Entheticus, wo er ein umfassendes Bild aller wesentlichen Momente wissen-

1) Epist. 211 (ed. G. p. 55).

schaftlicher und religiös-sittlicher Cultur, wie er sie fasst, entwirft, widmet er daher der Bibel ein besonderes Lob. Ihr Studium, so verlangt er, muss den Abschluss aller wissenschaftlichen Bestrebungen bilden [1]); sie ist göttlich, da sie zu Gott erhebt, heilig, da sie Alles heiligt; wenn alle Künste als Dienerinnen sich der Philosophie unterzuordnen haben, die auf praktischem wie theoretischem Gebiete herrscht, so erkennt wiederum die Philosophie die heilige Schrift als ihre Richtschnur an [2]).

Die Bibel, aus welcher die Summe alles Guten und Edlen, nämlich die Erkenntniss Gottes zu schöpfen ist, lässt Johann aus göttlicher Inspiration hervorgegangen sein [3]), indem er sich übrigens bei Bestimmung des Canons und der Verfasser der biblischen Schriften, die er auf geschehene Anfrage in einem Briefe trifft, an Hieronymus hält [4]). Er nimmt aber eine dreifache Interpretationsweise der heiligen Schrift an, welche zwar zunächst von den Büchern Mosis gemeint, übrigens aber auf die ganze Bibel zu beziehen ist [5]). Was mit dieser dem dreifachen Sinn entsprechenden

---

1) Enth. v. 373—4:

Cum cunctas artes, cum dogmata cuncta peritus
Noverit, imperium pagina sacra tenet.

2) Enth. v. 439—444:

Nemo referre potest bona quae sacra pagina confert
Illis, qui satagunt jussa tenere Dei.
Haec scripturarum regina vocatur, eandem
Divinam dicunt, nam facit esse Deos.
Est sacra, personas et res quia (quae) consecrat omnes:
Hanc caput agnoscit philosophia suum.

3) Sed quae cura est, has atque alias in investigatione auctorum discutere opiniones, quum unum omnium Sanctarum Scripturarum constet esse auctorem Spiritum Sanctum? Nam beatus Gregorius in moralibus verissime et elegantissime, quum constet libri beati Job, quem exponebat, Spiritum Sanctum esse auctorem, de scriptore libri postmodum quaerere proinde habendum esse (dicit), ac si, quum de scriptore certum sit, de calamo, quo liber scriptus est, dubitetur. Epist. 145 ed. G. p. 216.

4) Epist. 145 (ed. G. I. p. 207—216).

5) Enth. v. 1198:

Sed Moysi mentem spiritus almus agit —
Plena sacramentis sic quinque volumina scribit,

dreifachen Interpretation verstanden wird, giebt unter Andern die Eruditio didascalica Hugo's von St. Victor an[1]). Es kann zunächst die Schrift historisch gefasst werden (ad litteram), sodann allegorisch oder geistig (ad sensum, spiritualiter) endlich tropologisch oder moralisch (ad sententiam). Die Hauptsache dabei ist der Gegensatz der schlichten historischen und der allegorisch-mystischen Erklärungsweise, welche letztere aber nicht so gefasst werden soll, dass man etwa über dem innern, geistigen Sinne die geschichtliche Wahrheit des in der Bibel Erzählten fallen zu lassen angewiesen würde. Johann, indem er immer diesen innern, höheren Gehalt der biblischen Geschichten hervorkehrt und auf ihn das vornehmste Gewicht legt, ist doch keineswegs gemeint, die historische Begebenheit als solche zu leugnen. Aber in dem Masse, als dem Mittelalter der eigentliche historische Sinn nun einmal abhanden gekommen ist, nimmt überhaupt das willkürliche, masslose Allegorisiren zu, mit dem man seine politischen und philosophischen Anschauungen subjectiver Art in die heilige Schrift hinein zu interpretiren im Stande ist. Auch Johann bedient sich dieser Freiheit im ausgedehntesten Masse, zu der es der Autoritäten und Vorgänger genug gab. Hatten die alten jüdischen Rabbiner damit schon den Anfang gemacht, so war durch Vermittlung der Neuplatoniker diess Wesen dann unter die griechischen Väter gekommen, welche von Clemens Alex. bis auf Gregor von Nazianz und weiter die Bibel allegorisch auslegten; ihnen folgten Hieronymus und Augustinus, mehr aber noch die an den Pseudodionysius sich anschliessenden Mystiker, deren Schule sich grade zu Johann's Studienzeit durch des genialen Hugo Lehrthätigkeit und Schriftstellerei bildete. Gewissermassen von zwei Seiten her überkam also unser Johann diese allegorische Interpretation; deren eine kirchlich schon beglaubigte sich an die grosse Tradition der namhaf-

---

Ut sit *in historia sensus ubique triplex,*
Ut pariter doceat pueros juvenesque senesque;
Quantum quisque capit, littera cauta docet.
v. 1205: Et licet involvat arcanis vera figuris,
Scindit vela tamen et rebus umbra perit.

1) L. VI. c. 2—5.

testen Väter anschloss, während die andere, noch kühner, willkürlicher und subjectiver zu Werke gehend, damals noch von der Kirche unbelästigt, vielmehr in einem Bernhard und Hugo von ihr hochgeehrt, durch die Vermittlung des sog. Areopagiten in dem Nebenschoss der mystischen Schule sich entwickelte.

Johann selbst aber, indem er diese beiden Richtungen zusammenfasst, thut noch einen weiteren Schritt, als sie, vorwärts. Nicht allein, dass er die Bibel in seinem Sinne allegorisch umdeutet, er wendet auch die umgedeutete Bibel auf seine Zeit und deren Verhältnisse direct an, dergestalt, dass er diesen gegenüber ein aus der Schrift gezogenes System hierarchischer Politik als das von Gott gewollte Grundgesetz staatlich-sittlicher Ordnung aufstellt. Hat nun die allegorische Deutung besonders den Zweck, nach dem Vorgange des Heilandes selbst und der Apostel die Begebenheiten und Persönlichkeiten des alten Testamentes als Vorspiele und Vorbilder der Erscheinung Christi auf das neue zu beziehen [1]), so ist es bei Johann auch vornehmlich das erstere, welches ihm dazu dienen muss, seinen Theorien über Kirchenpolitik Sanction und Unterlage zu verschaffen. Die theocratische Form der israelitischen Verfassung dient ihm zum Typus des wahrhaft christlichen Staatswesens, Priester und Leviten des alten Bundes werden der römisch-katholischen Hierarchie gleichgesetzt, Richter und Propheten, besonders Samuel, sind die Vorbilder der Päbste, denen sich die Fürsten zu beugen haben und nur zu ihrem grössten Schaden, zum Verderben Leibes und der Seele, wie weiland Saul

---

1) Das alte Testament, so lehrt Johann, wurde einem sinnlichen Volke verliehen und drückt sich daher sinnlich aus: dahinter stecken aber höhere, geistige Wahrheiten, welche wir im Lichte des Christenthums zu eruiren haben: scio quia lex carnali populo loquebatur, qui cor adhuc habens lapideum, incircumcisus mente, non carne, vitam ex magna parte nesciebat aeternam, magnificiens si ei bona terrae darentur vel promitterentur in cibum. Carnaliter itaque sapienti facta est promissio carnis et ei promissa est diuturnitas temporis, qui nondum *spem* conceperat *aeternae beatitudinis,* et temporale in successionem filiorum protenditur regnum illis qui nondum quaerebant *aeternum.* Policr. l. IV. c. 11. ed. G. p. 251. Wem fällt dabei nicht Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts“ ein?

dem Samuel, widersetzen. Diese Benutzungsweise der heiligen Schrift zieht sich durch den ganzen Policraticus, ja sie trägt denselben als wesentlicher Grundgedanke. Bei seiner höchst ausgedehnten Anwendung und Zuziehung der Bibel ist aber freilich Johann andrerseits eben so sehr bestrebt, den Aberglauben zurückzuweisen, der aus einer falschen Erklärung und Benutzung der Schrift erwächst. So wird im zweiten Buche des Policraticus [1]) nicht nur die von Gott einem Joseph oder Daniel verliehene Gabe der Traumdeutung von der gewöhnlichen abergläubischen Traumdeutung scharf geschieden (welche letztere zugleich in ihrer Verwerflichkeit vorgestellt wird), sondern auch weitläuftig auseinander gesetzt, dass, da selbst göttliche Drohungen und Prophezeiungen, wenn eine Reue des bedrohten Sünders eintritt, wohl unausgeführt geblieben sind, der Fatalismus und die auf demselben gegründete Sterndeuterei der Mathematici verdammlich sei [2]). Dieser negativen, man möchte sagen kritischen Benutzung der Bibel ist nun die andere, positive oder direct beziehende entgegengesetzt, welche von Johann in weit ausgedehnterem Masse vorgenommen wird. Wir finden sie in den verschiedensten Beziehungen, so dass die Bibel namentlich auch solchen Sätzen und Lehren, die auf anderweitige Autorität hin vorgetragen wurden, als letzte Bestätigung und Beglaubigung dient. In ähnlichem Sinne, wie Plastik und Malerei die hehren Gestalten der Schrift als sichtbare Symbole der geheiligten Menschlichkeit an und in den Kirchen, auf Brücken und Wegen hinzustellen liebte, führt auch Johann einen Moses und Samuel, einen Gideon,

---

1) L. II. c. 17 ed. G. p. 92. Privilegium, quod homo referre non potuit, singillatim datum est Danieli, ut in lucem proderet aenigmata somniorum et Domino dictante umbras discuteret figurarum. — Si quis est, qui pari privilegio gratiae gaudeat, accedat ad Danielem et Joseph et similiter cum eis Domino gratuletur. Quem vero veritatis spiritus non illustrat, de arte somnolenta frustra confidit etc.

2) L. II. c. 25—26 ed. G. p. 128—132. Daher heisst es in der Ueberschrift des 26. Kapitels: Quod sententia Dei moveri potest, quod consilium Dei immutabile est (Gott kann also, um den Sünder zum Umkehren zu bewegen, anders prophezeien lassen, als er beschlossen hat) et voluntas Dei prima omnium causa et quod mathesis via damnationis est.

David und Samuel, einen Job und Daniel als Typen gottseliger Tugend vor, während Nimrod und Esau, Saul, Herodes und Andere ihm als die abschreckenden Beispiele von Gottesverächtern dienen [1]). So sehr aber auf alle möglichen Seiten und Richtungen des sittlich-politischen Lebens aus der Bibel Lichter fallen [2]), so kehrt doch immer wieder die Betrachtung zu demjenigen Punkte zurück, welcher recht eigentlich das Centrum des ganzen Werkes bildet, nämlich zur Erörterung des rechten Verhältnisses zwischen kirchlich-geistlicher und fürstlich-weltlicher Gewalt. Die ganze heilige Schrift muss dazu dienen, zu zeigen, dass Gott den weltlichen Absolutismus der Fürsten als eine abominable Tyrannei hasse, dass man nach dem Grundsatz, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, den die kirchliche Autorität bedrängenden weltlichen Machthabern tapfern Widerstand leisten müsse, keinen Gehorsam schulde, ja dass deren

1) Ueber Nimrod Policr. l. I. c. 4 (ed. G. p. 25) als den Typus des gottlosen Jägers. Ueber Esau ebendaselbst. Herodes und Johannes l. III. c. 11 (ed. G. p. 135—136), woraus die Lehre gezogen wird, schlechte Versprechungen lieber nicht zu erfüllen. Das Aufhängen der Aeltesten durch Moses als Sühnopfer des Volkes l. V. c. 10 (ed. G. p. 305).

2) Biblische Beleuchtung menschlicher Laster und Schäden: der Schmeichelei l. III. c. 6 (ed. G. p. 175), der Heuchelei l. VII. c. 23 (ed. G. p. 185), des Neides und der Scheelsucht l. VII. c. 24 (ed. G. p. 186), der Ostentation l. VII. c. 22 (ed. G. p. 179), der Wollust l. VIII. c. 6 (ed. G. p. 223), der Päderastie l. III. c. 13 (ed. G. p. 207), des Geizes l. VIII. c. 13 (ed. G. p. 292) usw. Gegen Tyrannei, weltliche wie geistliche l. VIII. c. 17 (ed. G. p. 308—320); Tyrannen als Diener und Geissel Gottes l. VIII. c. 18 (ed. G. p. 320—326). Gastmalsregeln aus der Schrift l. VIII. c. 9 (ed. G. p. 248). Dagegen schriftgemässe Auffassung der Tugenden: der Selbstverleugnung als der Summe aller Tugenden nach dem Beispiele Christi l. VIII. c. 5 (ed. G. p. 220), der Demuth l. III. c. 14 (ed. G. p. 215), der Nüchternheit l. VIII. c. 13 (ed. G. p. 288—290), der richterlichen Gerechtigkeit l. V. c. 16 (ed. G. p. 330—1); über christliche Armenpflege l. VI. c. 27 (ed. G. p. 72); über Gebrauch der Musik nach der Bibel l. I. c. 6 (ed. G. p. 36—41); biblische Zeichendeutung l. II. c. 16 (ed. G. p. 87—89); die Formel und Pflichten der Könige l. IV. c. 4—6. 11 (ed. G. p. 227—240. 251—7, vgl. l. V. c. 6 ed. G. p. 277 u. folgg.); biblische Miliz l. VI. c. 2. 8. 10 (ed. G. p. 8. 20—1. 23); über Jagd und Traumdeuterei nach der Bibel l. I. c. 4 (ed. G. p. 19—32), l. II. c. 17 (ed. G. p. 90—94).

Tödtung erlaubt sei[1]). In der Erzählung von Samuel und Saul erscheint die Umkehr des Musterverhältnisses, nachdem Saul dem durch den Propheten an ihn ergangenen göttlichen Befehl ungehorsam geworden war, dafür aber auch schrecklicher Strafe verfällt[2]). Die gottgefälligen Fürsten haben sich der kirchlichen Gewalt zu beugen, wie Gideon, welcher Gott allein herrschen lassen will[3]); sie erkennen, wie Constantin, die Exemtion der über ihnen stehenden Priesterschaft an[4]) und setzen, wie Arcadius, die Unantastbarkeit des Kirchengutes fest[5]). Die jüdische Geschichte dient zur fortlaufenden Erläuterung derjenigen Stellung, welche Kaiser und Könige, Fürsten und weltliche Regierer überhaupt den geistlichen Herren, namentlich dem Pabste als dem Stellvertreter Gottes auf Erden, gegenüber einzunehmen verpflichtet sind[6]).

Und dieselbe Anwendung der Bibel und ihrer Lehren zieht sich durch Johann's Correspondenz hindurch, welche ja nicht minder, als sein Policraticus, dem Dienste der Hierarchie gewidmet wurde.

5. Johann's patristische Studien.

Johann's Studium der patristischen Litteratur, wie es in seinen Werken einen Ausdruck gefunden hat, muss unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden. Einmal nämlich dienten ihm die Kirchenväter zum Bildungsmittel seiner Weltanschauung überhaupt, seiner gesammten Denk- und Schreibweise; dann aber hat er auch im Einzelnen Belehrungen und Belege aus ihren Schriften gezogen, um sie,

1) L. VIII. c. 20 ed. G. p. 333 u. folgg.

2) L. II. c. 27 ed. G. p. 135 u. folgg. Merkwürdig ist Johann's Exegese der Stelle, wo Samuel's Beschwörung durch die Hexe von Endor erzählt wird. Johann nimmt an, dass nicht Samuel, sondern ein böser Geist an dessen Statt dem Könige erschienen sei. — L. IV. c. 3 (ed. G. p. 223 u. folgg.) handelt davon, quod princeps minister est sacerdotum et minor eis.

3) L. VIII. c. 22 ed. G. p. 356.

4) L. IV. c. 3 ed. G. p. 223.

5) L. V. c. 5 ed. G. p. 275.

6) L. V. c. 6 ed. G. p. 277 u. folgg.

grade wie Stellen der Classiker, entweder wörtlich oder mit anpassenden, vermittelnden Aenderungen seinem Texte einzuverleiben. In ersterer Hinsicht sind es besonders Hieronymus und Augustinus, welche von allen christlichen Schriftstellern am bestimmendsten auf ihn gewirkt haben und demgemäss auch Vorbilder für seine Nachahmung geworden sind. An Hieronymus bewundert er vor Allem die weitschichtige Gelehrsamkeit [1]) und die gewandte Vernutzung derselben zur Begründung religiös-kirchlicher Lehren, die er ihm ganz speciell abgelernt hat; an Augustinus die grossartige und tiefsinnige Auffassung des Christenthums als des rechten Lebenselementes der gottesbedürftigen Seele wie der allgemeinen Geschichte.

Keine Schrift des Hieronymus ist von ihm mehr benutzt als die beiden Bücher gegen den Jovinianus, welche in der That eine noch unerschöpfte Fundgrube von Notizen und Geschichtchen aus der antiken Litteratur, im Policraticus auf die mannigfaltigste Weise angezogen werden. So entnimmt er daraus das bekannte grosse Fragment des Theophrastus de nuptiis [2]); das interessante Stück des Satyrus über den Cyniker Diogenes, auf welches ich bereits aufmerksam gemacht habe [3]), die wunderliche Geschichte über die ungesunde Lage der Akademie [4]) und über Plato's göttliche Herkunft [5]), aber auch ausserdem noch allerhand bemerkenswerthe Dinge, welche er theils Wort für Wort, theils mit einer seiner individuellen Ansicht angemessenen Wendung herbeizieht [6]). Ferner aber kennt und benutzt er

1) Daher literatorum pater genannt Epist. 143. p. 215. Auch gebraucht er wohl von ihm die Ausdrücke: doctor doctorum, doctorum doctissimus.

2) Policr. l. VIII. c. 11. p. 264. Man vgl. adv. Jov. l. I. § 47.

3) Siehe p. 104.

4) Policr. l. VIII. c. 8. p. 247. Man vgl. adv. Jov. l. II. § 9. p. 338.

5) Policr. l. VII. c. 5 (ed. G. p. 95). Man vgl. adv. Jov. I. § 42. p. 309: Speusippus quoque sororis Platonis filius et Clearchus in laude Platonis et Anaxilides in secundo libro philosophiae Perictionem matrem Platonis phantasmate Apollinis oppressam ferunt et sapientiae principem non aliter arbitrantur nisi de partu virginis editum.

6) Policr. VIII. c. 15 (ed. G. p. 304) zu vgl. m. adv. Jov. l. II. § 11. p. 341. Policr. VIII. c. 11. p. 271 m. adv. Jov. l. I. § 48. Policr.

die Briefe des Hieronymus vielfach, wie er auch selbst sagt[1]). Andere Schriften desselben Kirchenvaters sind wenig oder gar nicht von ihm gebraucht, und nur bei der Feststellung des Canons, welche Johann in der oft erwähnten Epist. 143 (ed. G.) versucht, werden des Hieronymus bekannte Meinungen darüber zu Rathe gezogen[2]).

Von Augustinus aber citirt und benutzt Johann eine ungleich grössere Menge von Schriften. Vor allen die Bücher de civitate dei, aus denen er sowohl das welthistorische Uebergewicht des Christenthums über die Heidenwelt zu ermessen gelernt hat, als auch allerlei Nachrichten über die Philosophen der Letzteren zu ziehen versteht[3]); sodann die beiden Bücher de ordine[4]), die drei Bücher contra academicos[5]), die Soliloquien[6]), die Bücher de adulterinis conjugiis[7]), das Buch Hyponosticon[8]), das de doctrina Christiana[9]), die Schrift endlich de libero arbitrio[10]). An-

VIII. c. 6. p. 228 m. adv. Jov. l. II. § 11. Policr. VIII. c. 6. p. 223 m. adv. Jov. l. II. § 7. Policr. VIII. c. 8. p. 267 m. adv. Jov. l. I. § 48. Im Kap. 10 des l. VII des Policr. ist dem zweiten Buch adv. Jovin. vielfach nachgeahmt.

1) Policr. I. prol. (ed. G. p. 14). — Policr. VII. c. 23. p. 184 vgl. Epist. 22 ad Eustochium; Policr. II. c. 22 (ed. G. p. 124) vgl. ebendaselbst usw.

2) In Johann's Testamente erscheint Hieronymus super Marcum, Jesaiam et Ezechielem et Danielem et Epistolas Pauli et XII prophetas. Minus Breviarium ejus et psalmi. Item contra Jovinianum.

3) Policr. c. 15 (ed. G. p. 83). Policr. III. c. 13. p. 207. Policr. VIII. c. 5. p. 219. c. 14. p. 295. Vgl. *Petersen's* Commentar zum Enth. p. 99, wo auf die Benutzung von Aug. de civ. dei l. VIII für die Geschichte und Lehre Plato's sowie der Akademie (Policr. l. VIII) hingewiesen ist.

4) Metal. I. c. 18. p. 48. — Metal. l. IV. c. 25. p. 182 in secundo de ordine. — Ebend. c. 40 (ed. G. p. 203).

5) Metal. l. IV. c. 26. p. 182 in primo adv. Acad. — Ebend. c. 34. p. 192 usw.

6) Ebend. c. 34 (ed. G. p. 192).

7) Epist. 67 (ed. G. p. 87). Epist. 68 (ed. G. p. 89).

8) Metal. l. IV. c. 33 (ed. G. p. 189). Ebend. c. 34. p. 192; dabei „Aug. contra Manichaeos".

9) Policr. l. VII. c. 14 (ed. G. p. 137)

10) Policr. VII. c. 17 (ed. G. p. 144). Dass Johann des Augustinus Schrift de gratia et libero arbitrio, wie *Petersen* p. 85 seines Comm. angiebt, gekannt habe, kann ich nicht verbürgen.

dere christliche Schriften sind nur zu einer, ich möchte sagen partiellen Benutzung vom Saresberiensis herbeigezogen worden. So dienen nächst Boethius' Uebersetzungen die Etymologiae Isidor's im Metalogicus, aber auch nur in diesem, als Autorität und Hülfsmittel der logischen Untersuchung [1]), wogegen andere Schriftsteller, wie Cassiodorus [2]), Beda [3]), Alcuinus [4]) mehr erwähnt, als eigentlich herangezogen werden; für die Moral ist, besonders im Policraticus, Gregor's Commentar zum Job, das bis zum Bekanntwerden der aristotelischen Ethik gewöhnliche Moralcompendium des Mittelalters, unter dem Titel der Moralia, theils mit Anführung der Quelle, noch viel öfter aber ohne dieselbe stark benutzt [5]);

---

1) Das Urtheil Johann's über Isidor d. h. dessen Etymologiarum libri im Metal. l. I. c. 20 (ed. G. p. 52): Quia etsi non omnis ad omnia quaeque utilis invenitur, ad multa Isidorus tamen — et satis communis est — et diligenti brevitate laudabilis et si totus haberi non potest, ad instructionem legendorum plurimum confert, ipsius memoriter vel hanc tenuisse particulam (nämlich de figuris). Die kurzen Definitionen Isidor's sollen also in den Schulen auswendig gelernt werden. — Metal. l. II. c. 4 (ed. G. p. 67) vgl. Isid. Etym. l. II. c. 22. — Metal. l. III. c. 2. p. 119 vgl. Isid. Etymol. l. II. c. 26. — Metal. l. III. c. 4 (ed. G. p. 130). Ebend. c. 27. An vielen Stellen des Metalogicus sind die Etymologiae ausserdem benutzt, ohne dass eine ganz wörtliche Herübernahme erfolgt; Isidor's Werk hat unserm Johann bei der Ausarbeitung dieser Schrift fortdauernd als Stütze und Hülfsmittel gedient. Im Policraticus wird l. VI (ed. G. c. 17) dasselbe Werk (IV, 4. 25) citirt.

2) Metal. l. I. c. 19. p. 50: Donatus, Servius, Priscianus, Isidorus, Cassiodorus, Beda noster et alii quam plures, eam (sc. doctrinam de figuris orationis) singuli tractant, ut nisi ex negligentia, ignota esse non possit. — Metal. l. IV. c. 16 ist Cassiodorus de anima gebraucht (ed. G. p. 172).

3) Metal. l. c. und Epist. 143. p. 210 über den „Pastor" (Hermae).

4) Metal. l. III. c. 3. p. 126. Isidorus, Alcuinus et quidam alii sapientum omnia alia de primis substantiis asserunt praedicari etc.

5) Johann weiss Gregor den Grossen sehr wohl vom Gregorius Nazianzenus zu unterscheiden, den er Policr. l. VII. prol. (ed. G. p. 81) und ebend. c. 19 (ed. G. p. 153) anführt und von dem er folgende in mehr als einer Hinsicht merkwürdige Geschichte erzählt, deren Quelle ich nicht habe entdecken können, am wenigsten im Eusebius: Nam et B. Gregorius Neocaesariensis episcopus quum urgente temporis et procellae angustia in Alpibus interceptus, in fanum Apollinis, qui ibi ab indigenis colebatur, divertisset, et a sacerdote loci, licet profano, officiosissime receptus esset hospitio, memor officii et hospitii Apollinem

von den Historikern der Kirche aber der übersetzte Eusebius[1]), welcher recht oft citirt wird, ferner Orosius[2]), und die historia tripartita des Cassiodorus[3]). Durch die lateinische Uebersetzung des Eusebius kennt Johann auch He-

quem suspenderat a responsis et ludificationibus animarum, sacerdotis precibus relaxavit. Siquidem apud Eusebium Caesariensem in eccles. hist. poterunt haec plenius inveniri. Eoque referente constat, quod sacerdos querulus B. Gregorium prosecutus et agens adversus eum ingratitudinis et exprobrans humanitati suae iniquo pondere esse repensum, hanc a sancto viro ad Apollinem suum epistolam reportavit: Gregorius Apollini: Permitto te redire ad locum tuum et agere quae consuevisti. Quum ergo idolo sacerdos epistolam reddidisset, solutus daemon responsis more solito ludificare coepit. Unde sacerdos admiratus illius majestatem, cujus servi humiles possunt etiam gentium diis imperare et verbo suspendere et torquere, contempto Apolline suo, sequensque Gregorium adhaesit ei; factusque est discipulus Christi qui sacerdos Apollinis fuerat: ita in fide et religione profecit ut B. Gregorio credatur in regimine Neocaesariensis ecclesiae successisse. — Die Moralia des Pabstes Gregor werden unter andern citirt: Policr. l. V. c. 8. p. 295. c. 9. p. 298. l. VII. c. 20. l. VIII. c. 1. p. 202. c. 17. p. 320. c. 25. p. 375 etc. Policr. l. II. c. 26. p. 134 heisst es: doctor sanctissimus ille Gregorius qui melleo praedicationis imbre totam rigavit et inebriavit ecclesiam etc. geht wohl auch auf Pabst Gregor den Grossen. Auch in den Briefen Johann's geschieht des Gregor mitunter Erwähnung, benutzt ist besonders in der Epist. 143 der Gedanke Gregor's, dass es verhältnissmässig gleichgültig sei, wer den Job geschrieben, da der heilige Geist der eigentliche Verfasser sei. Auch das dabei gebrauchte Bild vom calamus nimmt Johann wieder auf. Der dreifache Sinn der Schrift (historisch, allegorisch und moralisch), von dem Johann, wie wir oben sahen, redet, wird bekanntlich auch von Gregor gelehrt.

1) Dass die Angaben aus Hegesippus und Josephus dem Werke des Eusebius über die Kirchengeschichte entnommen sind, wurde schon oben bemerkt; Johann sagt es selbst (Policr. l. II. c. 8. p. 76 ed. G.). Ebenso ist Policr. l. VIII. c. 19 (ed. G. p. 329) Eusebius ausdrücklich genannt.

2) Policr. l. VIII. c. 19 (ed. G. p. 332) entspricht l. VII, 17 des Orosius; Policr. l. VIII. c. 21. p. 342. l. VII. c. 36 des Orosius. Ueber Julianus l. VII. c. 30. Usw.

3) Policr. l. VII. c. 24 (ed. G. p. 189). — Policr. l. VIII. c. 21 (ed. G. p. 342). Ex quibus (der historia tripartita) nonnulla inserui, compendiose decerpta ab his quae de eo Socrates, Theodoretus et Sozomenus teste Cassiodoro tradiderunt. Das nun folgende lange Kapitel des Policr. ist in der That aus Cassiodor's hist. trip. entlehnt. — Epist. 143 (ed. G. p. 211) ist das Buch Cassiodor's de institutione divinarum litterarum erwähnt.

gesippus[1]) und Josephus[2]), deren eigene Bücher ihm indessen auch nicht fremd zu sein brauchten, da ja von ihnen von Alters her lateinische Uebersetzungen vorhanden waren. Orosius scheint ihm als christlicher Schriftsteller von besonderem Werthe zu sein[3]), während die Benutzung des Cassiodorus zurücktritt[4]).

Von anderen christlichen Schriftstellern, denen Johann besonders theologisches Wissen oder doch wenigstens theologische Sätze verdankt, ist, ausser den bereits Genannten, besonders ausser Hieronymus und Augustinus, zunächst der theologische Pseudoboethius hervorzuheben. Johann, dem ein Zweifel an der Aechtheit dieser theologischen, unter dem Namen des Boethius cursirenden Abhandlungen nicht beikommt, führt die Schriften de trinitate und contra Nestorium et Eutychen verschiedene Male namentlich an[5]). Demgemäss hält er denn auch den Verfasser der consolatio für einen Christen, wenn gleich ihm nicht entgangen ist, dass diess Werk nichts Christliches enthält[6]) und nur Vernunftgründe gebraucht.

---

1) Policr. l. VI. c. 18 (ed. G. p. 47). — Policr. l. VIII. c. 18. 19 (ed. G. p. 325. 329).

2) Policr. l. II. c. 4—6 (ed. G. p. 64—75) usw.

3) Policr. l. VIII. c. 18 (ed. G. p. 325) Orosius — cujus verbis et sensu eo libentius utor, quod scio Christianum et magni discipulum Augustini propter religionem fidei nostrae veritati diligentius institisse.

4) Johann erwähnt, was ich bei dieser Gelegenheit bemerken will, noch einer historischen Compilation, welche sonst unbekannt zu sein scheint. Epist. 143 (ed. G. p. 212) sagt er nämlich: Hunc (Philonem) sequuntur Theophilus Alexandrinus in Chronicis suis et Epiphanius Constantiae Cypri episcopus in libro de viris illustribus, quod et *Theodorus, qui urbano sermone libros eorum de Graeco in Latinum transtulit,* testatur. Dieser Theodorus ist nicht der bekannte lector, über den zuletzt G. Dangers (Göttingen, 1841) geschrieben hat, denn das war ein griechisch schreibender oder vielmehr Griechisches compilirender Grieche; vielleicht ist der Erzbischof Theodor von Canterbury gemeint, welcher Griechisch verstand und ausser seinem Poenitentiale und andern Schriften auch diese Uebersetzung verfasst haben mochte.

5) De trinitate Metal. l. II. c. 20. p. 104. l. III. c. 2. p. 122 etc. contra Nestorium et Eutychen Metal. l. II. c. 20. p. 104 etc.

6) Si mihi non credis, liber de consolatione philosophiae revolvatur attentius et planum erit haec in contrarium cedere. Et licet liber ille

Einen andern, im Mittelalter sehr beliebten Scribenten, welcher, wie Boethius mit dem Glanze eines Märtyrers, so mit dem Ruhme eines apostolischen Mannes [1]) umgeben wurde, den Pseudodionysius, muss Johann studirt haben, wenn er ihn gleich nur selten citirt. Rankte sich doch an diesen der jüngsten neuplatonischen Schule Athens entsprossenen Schriftsteller, welcher unter der Regierung Ludwig's des Frommen im Original nach dem Abendlande gelangt war, grade seit Johann's Zeit die Mystik empor, deren wissenschaftlichsten Vertreter, Hugo von St. Victor, er kannte und schätzte. Im Policraticus ist meines Wissens nur einmal des Areopagiten Erwähnung gethan, und zwar der Epistola ad Polycarpum [2]); ebenso ist im Metalogicus nur eine, freilich allbekannte und berühmte Sentenz desselben citirt [3]); aus Johann's Briefwechsel geht aber hervor, wie sehr er sich für eine neue lateinische Uebersetzung der beiden Hierarchien jenes Impostors interessirte, welche Joannes Saracenus zu Stande bringen sollte und dann auch wirklich zu Stande brachte [4]). Wir ersehen aus Johann's Mitthei-

---

verbum non exprimat incarnatum, tamen apud eos qui ratione nituntur non mediocris auctoritatis est, quum ad reprimendum quemlibet exulceratae mentis dolorem, congrua cuique medicamenta conficiat. Und dann folgt zur Charakteristik: Sine difficultate profundus est in sententiis, in verbis sine levitate conspicuus, orator vehemens, efficax demonstrator: ad id quod sequendum est, nunc probabiliter suadens, nunc quasi stimulo necessitatis impellens. Policr. l. VII. c. 15 (ed. G. p. 139).

1) Policr. l. II. c. 11 (ed. G. p. 78). Dionysius A. scribit se et plures alios philosophantes tunc vidisse Lunam Soli incidentem. — Quod ei postmodum Paulo praedicante conversionis dedit occasionem. — Dionysium praefero universis, quia quod vidit scripsit etc.

2) Policr. l. II. c. 11 (ed. G. p. 78).

3) Metal. l. II. c. 20 (ed. G. p. 106). Clamat mecum et Dionysius Areopagita et numerum quo discernuntur (genera et species), pondus quo statuuntur, mensuram qua diffiniuntur omnia, Dei dicit imaginem etc.

4) Epist. 149 (ed. G. p. 238) schreibt der Saracenus: Erit autem vestrae discretionis hanc meam translationem cum translatione Joannis Scoti comparare. Quod si forte commodius illo visus fuero transtulisse, ut librum quoque de ecclesiastica hierarchia transferam poteris impetrare. (Er hatte nämlich zuerst die himmlische Hierarchie übertragen.) Darauf antwortet Joannes Sar. Epist. 169 (ed. G. p. 268)

lungen, dass ihm die auch uns noch erhaltene ältere Uebersetzung des Joannes Scotus Erigena vorlag, jedoch nicht genügte, da der Geruch der Ketzerei selbst diese Arbeit des nordischen Philosophen verdächtig machte. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass der Saresberiensis des Joannes Scotus Hauptschrift de divisione naturae durchaus nicht gekannt zu haben scheint, wie denn diess Werk überhaupt im Mittelalter nur sehr wenig bekannt war, ja eigentlich vollständig latitirte und gleichsam nur durch einen glücklichen Zufall uns in ein Paar Handschriften erhalten ist[1]). Von Johann ist ferner benutzt Sidonius Apollinaris, von ihm mitunter Sollius genannt. Der Citate und Anklänge aus den Briefen des Bischofs der Arverner sind genug[2]); bestimmte Bezugnahme auf die Carmina habe ich nicht gefunden. Die Lectüre der Briefe des Sidonius ist nicht ohne Einfluss auf Johann's Stil im Policraticus geblieben[3]).

Ich erwähne ferner als von Johann benutzt Hilarius[4]),

---

zustimmend; und Epist. 230 (ed. G. l. II. p. 95) schickt ihm der Saracenus das verlangte Werk.

1) Man kann danach ermessen, wie wenigen Sinn es hat, wenn seit *Rousselot* (Etudes sur la philosophie dans le moyen age. Paris, 1840. Bd. I. p. 32. 74) und Anderen Viele geneigt sind, Joannes Scotus an die Spitze der mittelalterlichen Philosophie zu stellen, auf deren grossen Gang er gar keinen nachweislichen Einfluss ausgeübt hat, indem höchstens einzelne sich in's Dunkel verlierende Ketzereien mit der Schrift de divisione naturae im Verhältniss zu stehen scheinen.

2) Policr. l. II. c. 29 (ed. G. p. 160) und Metal. l. I. c. 4 (ed. G. p. 19) aeger occiditur officiosissime ist aus Sidonius Epist. XII. l. II entlehnt (man vgl. Policr. l. VI. c. 1); Policr. l. VII. c. 16 (ed. G. p. 147) aus Epist. XIII. l. III usw. Man sehe *Savaro's* Ausgabe des Sidonius, welche aufs Sorgfältigste die Benutzung des Saresberiensis verfolgt.

3) Policr. l. VIII. c. 21. p. 347: Scripsit Apollinaris vir doctus et ingeniosus, heroicis versibus pro Homeri poemate Hebraicam antiquitatem et in alio opere imitatus est comoedias Menandri, fabulositate deducta etc. ist aus Cassiodor's hist. tripartita entlehnt (l. VI. c. 37. p. 275 ed. Garetius) und geht auf den Syrier Apollinaris.

4) Epist. 169 (ed. G. p. 270) ist dessen liber de synodis citirt; die Stelle ist in der That wörtlich dem Texte des Hilarius entnommen (ed. Parisiensis a. 1652. fol. p. 358. F.), welcher bekanntlich aus dem Griechischen übersetzt ist. Johann's Urtheil über Hilarius aber: „S. Hilarius Gallicano cothurno attollitur et quum Graeciae floribus adornetur

die Regel des heil. Benedictus [1]), Cyrillus [2]), Ambrosius [3]); andere Väter, wie Basilius [4]) und Cyprianus [5]) sind ihm wohl bekannt, aber diess wohl mehr aus den Anführungen Anderer, besonders der Kirchenhistoriker, als durch die Lectüre ihrer Werke. Von Tychonius darf man diess mit Sicherheit behaupten; ihn kennt er nur durch Augustinus [6]), wie den Origenes aus Hieronymus [7]). Des Rhabanus geschieht nur einmal flüchtige Erwähnung [8]); ebenso sind von Leo [9]), Palladius [10]), Cassianus [11]), Tharrasius [12]) nur je einzelne Aussprüche angeführt, die entweder aus einem Florilegium oder aus anderweitiger Kenntnissnahme zweiter Hand stammen mögen.

Auffallend ist es, dass Anselm von Canterbury, dessen Leben Johann doch behufs der Heiligsprechung des hierarchischen Philosophen verfasst und dessen Schriften er in dieser Lebensbeschreibung verzeichnet hat [13]), von ihm weder citirt wird, noch auf seine Bildung von irgend einem

---

longis interdum periodis involvitur et a lectione simpliciorum fratrum procul est" entstammt dem Hieronymus Epist. 58 ad Paulum.

1) Metal. l. I. c. 4. p. 18. Policr. l. VII. c. 23. p. 184; l. VIII. c. 13 (ed. G. p. 291).

2) Policr. l. VII. c. 17. p. 148 „in epistola Ephesinae synodi".

3) Metal. l. III. c. 10. p. 156 (ed. G.). Das Citat Epist. 169 (ed. G. p. 269) ist aus Cap. IX. (§ 100) de incarnatione verbi entlehnt. Policr. l. III. c. 13 (ed. G. p. 208).

4) Policr. l. VIII. c. 17.

5) Policr. l. VIII. c. 23 (ed. G. p. 358).

6) Augustinus de doctr. Christ. l. III. c. 30 folgg. führt die Lehre des Tychonius aus; darauf bezieht sich Policr. l. VII. c. 14 (ed. G. p. 137): Septem alias claves quas ad intelligentiam scripturarum Tychonius posuit, in lucem profert liber qui de doctrina Christiana inscribitur.

7) Besonders in den Briefen, wie der Index der Ausgabe des Vallarsius ausweist.

8) Epist. 143 (ed. G. p. 211) de ecclesiasticis officiis erwähnt, welches Johann auch besass und der Bibliothek von Chartres vermachte.

9) Leo's Briefe erscheinen wenigstens in Johann's Testament.

10) Metal. l. III. c. 10 (ed. G. p. 154). Dasselbe Epist. 143 (ed. G. p. 211).

11) Policr. l. VIII. c. 9 (ed. G. p. 252).

12) Policr. l. VII. c. 19 (ed. G. p. 155).

13) Cap. V (ed. G. p. 318—319). Cap. VII (ed. G. p. 328). Cap. X (ed. G. p. 334). Cap. XIV (ed. G. p. 347). Cap. XVI (ed. G. p. 349).

Einfluss gewesen zu sein scheint. Nur eine einzige Anecdote aus mündlicher Ueberlieferung führt er von dem grossen Denker an [1]), welcher übrigens mit einem andern im Metalogicus und in einem Briefe vorkommenden Anselm, nämlich dem von Laon [2]), nicht zu verwechseln ist [3]).

Das Studium, welches Johann den Schriften der seinem Zeitalter selbst angehörigen theologischen und philosophischen Autoren widmete, lässt sich nicht recht übersehen, da er nur ganz gelegentlich, besonders im Metalogicus, ausser seinen oben besprochenen eigentlichen Lehrern und wissenschaftlichen Führern, Bücher von Zeitgenossen namhaft macht. Wir dürfen annehmen, dass er Hugo's von St. Victor Werke kannte [4]), nicht minder die des heil. Bernhard, dessen uns wohl erhaltene Schrift de consideratione ad Eugenium er citirt [5]) und dessen Briefe nebst Florilegium er sich von seinem alten Freunde Peter von Celle erbittet [6]). Er erwähnt ein Werk des Bischofs Ulgerius von Anjou, genannt Venalitium disciplinarum [7]); eine Psychologie eines uns unbekannten Autors mit dem Titel Phrenophysicus oder Phrenophysicon [8]) und citirt den Bischof Laurentius von

1) Epist. 211 (ed. G. p. 54). Unde et perpetua laudum gloria, illustrium doctorum doctor Anselmus, ut a suis accepi, dicere consuevit se nihil magis habere suspectum, quam quod eum Deus in tota vita nulla corripuerat adversitate.

2) Metal. l. I. c. 5. p. 22: splendidissima lumina Galliarum Lauduni gloria fratres theologi, Anselmus et Radulfus, Gründer einer sehr bedeutenden Theologenschule, deren Schüler die Universität Paris erst emporbrachten.

3) In Johann's Testamente kommen überdiess noch vor: Origenes in Josue, Lactantius, Chronica Sigeberti, Psalterium Lombardi, Lanfrancus de eucharistia contra Berengarium, Historiae Berengarii Turonensis, Isidori Etymologiae und die Hierarchien des Pseudodionysius.

4) Dass er wenigstens ein Buch Hugo's besass, ist schon erwähnt.

5) Policr. l. V. c. 15. p. 324. Vgl. Bernardi de consideratione l. IV. c. 5 (Opera Bern. ed. *Mabillon*. Vol. I. p. 446. F. folgg.).

6) Epist. 96 (ed. G. p. 143). Ex quo fidelem nuntium inveneritis, si placet, epistolas beati Bernardi transmittite. Precor etiam, ut flores aliquos verborum ejus et vestrorum et Cantoris Trecensis et si qui sunt similes colligi faciatis etc.

7) Metal. l. II. c. 20 (ed. G. p. 98).

8) Metal. l. IV. c. 20. p. 176.

Mailand [1]. Wir finden ausserdem die Topik Drogo's (oder Progo's) von Troyes genannt als von Theodoricus tadelnd kritisirt [2], und die Werke Wilhelm's von Champeaux, des von Abälard besiegten Vorkämpfers der Realisten [3]. Andere Namen, wie die eines Odo [4] und des Burgundio von Pisa [5] lassen vielmehr auf mündliche Lehre und Ueberlieferung schliessen, wie nicht minder die der Zeitgenossen Gauterus (Walter) de Mauretania [6] und Gauslenus, Bischofs von Soissons [7], deren Stellung im philosophischen Streite er bezeichnet, anderer noch unbekannterer Grössen nicht zu gedenken.

---

1) Policr. l. VI. c. 1. p. 3.

2) Metal. l. IV. c. 24. p. 181: M. Theodoricus ut memini topica non Aristotelis sed Trecassini Drogonis irridebat.

3) Metal. l. I. c. 5. p. 22. Wilelmus de Campellis errasse convincitur scriptis propriis. Ebenso ist dessen Schriftstellerei erwähnt l. III. c. 9 (ed. G. p. 145).

4) Epist. 284 (ed. G. p. 193).

5) Metal. l. IV. c. 7. p. 163: Si mihi non creditur, audiatur vel Burgundio Pisanus, a quo istud accepi.

6) Metal. l. II. c. 17 (ed. G. p. 91).

7) Ebend. (ed. G. p. 92).

Dritter Theil.

Johann's Schriften.

---

1. Policraticus.

A. Zeit der Herausgabe. Dedication. Titel. Eintheilung.

Die nach Inhalt und Umfang bedeutendste, in historischer wie litterarischer Beziehung interessanteste von Johann's Schriften ist die oft erwähnte „Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum" betitelte.

Den Zeitpunkt der Herausgabe dieses Hauptwerkes können wir ziemlich genau bestimmen. Denn nicht nur in der Anrede an Thomas Becket, welchem als damaligem Reichskanzler das Buch dedicirt wird, ist ausdrücklich gesagt, dass man grade bei der Belagerung von Toulouse beschäftigt ist[1]), auch der Schluss des ganzen Werks besagt dasselbe[2]): nun wissen wir aber, dass die Einschliessung Toulouse's im Sommer 1159 begann und mit dem ersten November desselben Jahres aufgehoben wurde[3]). Johann war damals Cleriker in Canterbury, Theobald bereits in jene langwierige Krankheit verfallen, an der er starb, und Thomas mit dem Könige bei der Expedition auf dem Festlande; auf welchen letzteren Umstand nicht nur das Eingangsgedicht, Entheti-

---

1) Ed. *Giles* p. 16. Dum tamen Tolosam cingitis, ista aggressus sum et me curialibus nugis paulisper ademi.

2) Ed. G. II. p. 379. Rex illustris Anglorum Henricus secundus maximus regum Britanniae — circa Garumnam te auctore, te duce fulminat et Tolosam felici cingens obsidione non modo provinciales usque ad Rhodanum et Alpes territat etc.

3) *Pauli*, Gesch. v. Engl. III. p. 22 — 25.

cus, vielfach hindeutet, sondern jene Worte des Prologes auch gradezu führen. Als ein anderer Anhalt der Zeitbestimmung dient die Notiz, dass Pabst Adrian's Tod unserm Schriftsteller bei der Herausgabe noch nicht bekannt [1]) und das in Folge dieses Ablebens erfolgende Schisma noch nicht ausgebrochen war [2]): Adrian starb aber Ende August 1159 [3]). Diesen Momenten folgend werden wir nicht irren, wenn wir die Herausgabe des Policraticus in die Sommermonate des Jahres 1159 setzen, wobei sich von selbst versteht, dass auf die Ausarbeitung ein längerer vorhergehender Zeitraum gerechnet werden muss. Denn der Ausdruck „ista aggressus sum, dum Tolosam cingitis" bedeutet eben nur das letzte Zusammenschreiben, die Redaction des Werkes, welche gewöhnlich durch ein schnelles Dictat erfolgte und in wenigen Wochen abgemacht werden konnte: die Ausarbeitung eines so umfangreichen, wenn auch grossentheils aus Citaten zusammengesetzten Werkes musste aber ohne Zweifel Jahre in Anspruch nehmen, so dass insofern die Behauptung des Chronicon Petriburgense s. a. 1156: Scripsit Joannes Saresberiensis Policraticum suum, nicht unbegründet sein mag, wenn man dabei mehr an den Beginn, als an den Abschluss der Arbeit denkt, und dieselbe nicht überhaupt eine bloss ungefähre ist.

Johann dedicirte, wie schon bemerkt, sein Werk dem damaligen Reichskanzler Thomas Becket, seinem Freunde und ehemaligen Mitcleriker zu Canterbury. Es leitete ihn dabei mehr als ein Gesichtspunkt. Zunächst war es Thomas gewesen, der ihn zum Schreiben ermuntert und auch während des Fortganges der Arbeit zum treuen Ausharren ermuthigt zu haben scheint [4]); sodann aber will sich Johann dem mächtigen Mann dadurch empfehlen. Denn Thomas war nicht nur schon damals als Reichskanzler der wichtigste Mann im Königreiche, sondern auch bereits zu einem neuen Zuwachs seiner Macht, nämlich zur Würde des Primas

---

1) Ed. G. II. p. 366: Dom. Adrianum, cujus tempora felicia faciat Deus.

2) Ed. G. II. p. 358—364.

3)

4) Policr. l. VII. Prol. (ed. G. p. 79).

von England, für den Todesfall Theobald's, designirt. Johann will sich also durch die Dedication seines Policraticus bei Becket diejenige Stellung vorbereiten, welche er nachher auch wirklich einnahm. Doch nicht die Zukunft allein hatte Johann dabei im Auge; auch für die Gegenwart sollte ihm Thomas nützlich sein, da das Verhältniss unseres streng kirchlich gesinnten Clerikers zum König Heinrich, wenn es auch von seiner äussersten Spannung damals etwas nachgelassen hatte, doch noch immer viel zu wünschen übrig liess. Weiter aber will Johann durch seine Dedication dem der Weltlichkeit noch immer huldigenden Reichskanzler zugleich seine geistlichen Pflichten ans Herz legen, um so mehr, als er wohl wusste, und besser als die meisten Andern, dass seine Worte auf keinen unfruchtbaren Boden fallen würden. Johann behandelt den, wie uns wohl bekannt, durchaus nicht immer die Partei der Geistlichkeit gegen den König vertretenden Reichskanzler stets als einen solchen, der im Innern seiner Seele kirchlich treu, nur den Umständen zur Zeit einige Rechnung trage. So erreicht er durch seine Dedication wesentlich zweierlei: er dient zugleich dem gemeinen Besten, indem er dem muthmasslichen Nachfolger des Erzbischofs, dem zum Primas bestimmten Thomas die Principien der clerikalen Politik, deren Darstellung und Begründung einen Hauptgesichtspunkt seines Werkes bildet, nachdrücklichst empfiehlt, und seinem eigenen Nutzen, welcher hier mit dem der englischen Kirche selbst zusammenfällt.

Der Titel des Werkes macht einige Schwierigkeit. Die Sitte, gelehrten Büchern griechische Namen vorzusetzen, war in Johann's Zeitalter ziemlich allgemein [1]). Johann hat auch seinen andern Schriften griechische Namen gegeben, — Metalogicus und Entheticus (Nutheticus). Was nun den Namen Policraticus anbetrifft, so wird sich wohl Niemand mit dem neuesten Herausgeber von Johann's Schriften, Giles, darin einverstanden erklären, dass das Wort keine genügende Beziehung zum Inhalt des Werkes habe [2]). Eine

1) Vgl. oben p. 111.

2) Preface p. V. It appears to be doubtful for what reason the

solche ist ohne Zweifel vorhanden, und man muss nur den Versuch machen, sie zu finden. Johann dachte bei der Bildung des Wortes zunächst wohl an den bekannten griechischen Namen Polycrates, aber da y und i im Mittelalter so schlecht unterschieden werden und die Kenntniss des Griechischen auch bei Johann eine höchst mangelhafte war, dürfen wir wohl nicht zu scrupulös zu der Annahme sein, dass er das Poly in Polycrates und Polycraticus von *πόλις*, Stadt, ableitet. In der That scheint diess die einzig richtige Uebersetzung zu sein, Polycraticus oder vielmehr Policraticus als Stadt- d. h. Hof-Bezwinger zu fassen, so dass dann der griechische Titel ungefähr dasselbe besagen würde wie der darauf folgende lateinische „de nugis curialium", „Kritik oder Besiegung der höfischen Narrheiten". Doch steckt noch mehr darin. *Πόλις* (town), Stadt und Hof, bezeichnet die Welt überhaupt; Policraticus wäre also eine Schrift, darin die Welt in ihre Schranken gewiesen, die Herrschaft des Geistes über sie, und das Recht seiner Vertreter, der Geistlichkeit, als aus den göttlichen Geboten hervorgehend, nachgewiesen wird. Damit wäre dann auch der zweite Theil des lateinischen Titels „de vestigiis philosophorum" als in dem griechischen Worte dem Sinne nach enthalten anzunehmen. Denn Philosophen sind im Sinne Johann's besonders diejenigen, welche als christliche Denker der Kirche ihr Recht widerfahren lassen, indem sie es rationell zu begründen wissen.

Ist der Titel des Werkes wirklich in der angegebenen Weise zu verstehen, so wird man demgemäss auch wohl thun, ihn, nicht wie Giles thut, Polycraticus zu schreiben, so sehr auch die Handschriften diese Lesart vorziehen mögen, sondern bei dem in der gelehrten Welt bereits mit richtigerem Tacte gewählten Policraticus zu bleiben.

B. Inhalt des Werkes.

Der Policraticus, aus acht Büchern bestehend, zerfällt in zwei ziemlich scharf geschiedene, an Umfang fast gleiche

---

name Polycraticus was chosen, for the etymology of that word gives no indication whatever of the nature or the subject of his work.

Theile, deren erster die sechs ersten Bücher, deren zweiter die beiden letzten umfasst. Der erste ist im Ganzen mehr negativ und kritisch, so dass sich auf ihn das „de nugis curialium“ bezieht; der zweite giebt vorherrschend positive Bestimmungen und Lehren, daher ihm das de vestigiis philosophorum besonders zufällt. Doch muss diese Unterscheidung cum grano salis verstanden werden. Auch in den ersten sechs Büchern kommen viele positive Argumentationen und Vorschriften vor, und in den letzten zwei Büchern viel Kritisches: jene Unterscheidung bezieht sich nur auf den Grundton, auf das Vorherrschende in beiden Theilen. Denn übrigens hat Johann, was ihm als eine Anforderung litterarischer Kunst gilt, die Darstellung der Gebrechen seiner Zeit wie der Menschlichkeit überhaupt und die Geltendmachung seines Systems kirchlich politischer Ethik, den Hauptzweck des Buches, überall eng in einander geschlungen[1]). Und zwar geschieht diess so, dass er trotz aller Seitensprünge und Zusätze von ersterem zu letzterem Momente in ziemlich stetiger Weise fortgeht. Die eingehende Analyse des Werkes wird diess sogleich zeigen.

Demselben geht ein elegisches Gedicht von 306 Versen voraus, welches den Titel Entheticus führt oder wie andere Handschriften wollen, Eutheticus. Ohne mich mit Petersen[2]) auf die Untersuchung einlassen zu wollen, ob beide oder doch eine dieser Wortbildungen griechisch sind, mache ich nur einfach darauf aufmerksam, dass statt Entheticus oder Eutheticus von Johann sicherlich Nutheticus gemeint worden ist, wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob er selbst Nutheticus geschrieben hat, oder nicht. Wirklich ist diess Gedicht nicht etwa eine Dedication, so dass die freilich sehr gezwungene und Johann nicht zuzutrauende Wortbildung „Entheticus“ darauf passen könnte, sondern eine, in unverkennbarer Nachahmung der ersten Elegie von Ovid's Tristien entworfene Anrede und Aufforderung an sein Werk selbst,

---

1) Darauf deutet auch der Vers des Einganggedichtes:

Utilibus nugas, sic aptes seria ludis
  Ut tibi sit gravium nulla timenda manus.

2) Vorrede zur Ausgabe des Entheticus p. XIII.

sich auf den Weg zu machen und in die Welt zu gehen. Gleich Ovid redet Johann sein Werk an:

Si mihi credideris, linguam cohibebis et aulae
Limina non intret pes tuus, esto domi.
Aspectus hominum cautus vitare memento
Et tibi commissas claude, libelle, notas[1]);

gleich Ovid empfiehlt er ihm vorsichtiges Auftreten, Besuch bei seinen Freunden und schliesst ähnlich mit der Forderung zu eilen:

Et nisi festinus fugeres, te plura monerem;
Vix pateris dici pauca, vel ista tene[2]).

Johann treibt aber die Prosopopoeie noch viel weiter als sein Vorbild, indem er im letzten Theile des Gedichts sich dasselbe als einen wirklichen Menschen vorstellt, dem er weitläuftig und eingehend sittliche Verhaltungsregeln giebt. Wir erfahren aber aus dem Gedicht, dass Johann sein Werk von England aus an den Kanzler des Königs, seinen hochstehenden Freund Thomas Becket auf den Continent sendet und sich die Sache so denkt, dass dasselbe, nachdem es seinen Auftrag vollzogen, zu ihm nach Canterbury, wo es entstanden ist, zurückkehrt.

Excipiet fratrum reducem te tota chorea

Und vorher

Cantia te felix genuit, te Cantia fovit.
— —
Hic tibi debetur sedes finisque laborum[3]).

Das Gedicht zerfällt in zwei wenig verbundene Theile. Zuerst redet der Autor sein Werk an, das er als einen Pilger vorstellt, der verhüllt und heimlich, voll Furcht vor den höfischen Nugatores sich zu Thomas aufmacht und dessen Neigung, Gastfreundschaft und Schutz in Anspruch nehmen soll (v. 1—24). Diese Wendung giebt dann Gelegenheit, zu Becket überzugehen, der, da sich der Autor nicht direct an ihn zu wenden hat, sondern sich nur mit seinem Buche zu unterhalten fingirt, desto ungescheuter gelobt werden kann:

1) Ed. G. p. 1.
2) Ebend. p. 10.
3) Ebend. p. 6 u. 5.

Ergo quaeratur lux cleri, gloria gentis
Anglorum, regis dextera, forma boni.
— — —
Huic quae sola placet, sola virtute placebis,
Quae tibi si desit, cetera cuncta nocent (v. 25—70) [1].

Daran schliesst Johann trotz aller dem Thomas ertheilter Lobsprüche ernstliche Warnungen: das Werk möge beim Scheiden dem Kanzler heimlich ins Ohr sagen, seiner selbst eingedenk zu sein, sich nicht auf die Gaben der Fortuna d. h. des schlüpfrigen Hofglücks zu verlassen, da sie der Weg des Todes sind (v. 103—116). Die Kühnheit dieses Winkes entschuldigt er mit seiner guten Absicht, die ihn über Furcht und Hoffnung erhebe (v. 117—120). Dann bricht er schnell ab und heisst nun das Buch, wieder als Pilger gedacht, nach England zurückkehren und zwar nach Canterbury, dessen Stellung als geistiger Metropole gebührend hervorgehoben wird (v. 121—192). Dort angekommen soll es seine Erlebnisse und Erfahrungen erzählen. Diese Erzählung, welche den Rest des ganzen Gedichts umfasst (193—306), wird nun schon vom Autor anticipirt und verwandelt sich eben in den Nutheticus d. h. in eine Reihe moralischer Regeln, bei denen nicht von Begebenheiten, sondern von Sitten die Rede ist. Der Autor verliert einigermassen die angefangene Prosopopoeie aus den Augen und ergeht sich in Strafreden gegen die Laster, in Aufforderungen zur Vorsicht und zur Tugend, die nicht sowohl an das Buch, als an den Leser gerichtet sind. Dann aber reisst er sich von dieser salbungsreichen Diatribe los und schliesst, sich zum Buche zurückwendend, mit einer Aufforderung zur Eile, da schon zu viel gesagt worden sei: welches freilich auf das Vorhergehende kaum halb passt und der Ovidianischen Wendung

Plura quidem mandare tibi, si quaeris, habebam etc.

nachgeahmt ist.

Den eigentlichen Eingang des Policraticus bildet nun aber der Prolog des ersten Buches, der im prächtigen, lebendigen Stil sich an den Reichskanzler selbst wendet. Der Autor beginnt mit dem Lob auf die Litteratur, welche das

1) Ebend. p. 2.

Andenken alles Guten und Grossen erhalte und für den, der in ihr thätig ist, die süsseste Beschäftigung ausmache: mit diesem Genusse wolle er für seine Person zufrieden sein und die schlüpfrige Bahn weltlichen Emporsteigens vermeiden[1]). Auf sein Werk übergehend erklärt er sodann, dass es theils züchtigend, theils lehrend verfahren solle, ohne übrigens dem Urtheile des Lesers vorzugreifen[2]). Denn wenn es besonders auch Fremdes, oft mit Verschweigung der Namen der Autoren, in sich aufgenommen habe, so solle nicht etwa in jedem Falle die Wahrheit desselben verbürgt, sondern nur dem Nutzen der Leser gedient werden, der selbst darüber zu entscheiden habe[3]). Letzteres bemerkt er um so ausdrücklicher, je mehr er sich vor Angriffen seiner Gegner fürchtet, vor denen er sich auch durch Becket's Autorität zu schützen gedenkt. Als seinen eigenen Standpunkt bezeichnet er den der Akademiker, die Vieles zu bezweifeln sich erlauben, um nicht zu irren[4]). Auch die heilige Schrift habe er benutzt — diese in der Ueberzeugung ihrer unfehlbaren Wahrheit. Endlich bittet er wegen der Ungleichmässigkeit der Arbeit, welche seiner Vielbeschäftigtheit zu Gute gehalten werden müsse, um Entschuldigung und

1) Aus den Worten (ed. G. p. 12): „noli ergo mirari, quare aliquem gradum scalae quae nunc sola novit ascensum, *prout quemquam monuisti,* non ascendo" scheint hervorzugehen, dass Thomas ihn in den Dienst des Königs ziehen wollte, Johann aber nach gemachter Erfahrung, wie wenig er mit seiner hierarchischen Sinnesweise zu Heinrich II passe, diess abgelehnt habe, obgleich er doch schon zwölf Jahre durch sein Amt bei Theobald mit dem Hofe in Berührung gestanden. Quae locus hic callet, ego nescio etc. Und weiter: Jam enim annis fere duodecim nugatum esse taedet etc.

2) Ed. G. p. 13: Nugas pro parte continet curiales et his magis insistit quibus urgetur magis. Pro parte autem versatur in vestigiis philosophorum; quid in singulis fugiendum sit, aut sequendum, relinquens arbitrio sapientis.

3) In quibus si quid a fide veri longius abest, mihi veniam deberi confido, qui non omnia quae hic scribuntur vera esse promitto, sed sive vera sive falsa sunt, legentium usibus inservire. (Ed. G. p. 14.)

4) Ed. G. p. 15: Nec Academicorum erubesco professionem, qui in his quae sunt dubitabilia sapienti ab eorum vestigiis non recedo. Nulla — secta — veritati examinandae fidelior et auctore Cicerone qui ad eam in senectute divertit, nulla profectui familiarior est.

empfiehlt sich den Gebeten seiner Leser und der Gnade Gottes.

Das erste Buch handelt nun von den Nugae der höfischen Lebensweise, von Jagd, Würfelspiel, Musik und Schauspielen, Magie und Aberglauben.

Charakteristisch ist es, dass die Leidenschaft der Jagd den ersten Gegenstand des Tadels bildet. Ausgehend von dem Satze, dass weltliche Hoheit und Prosperität dem Menschen selten zum Guten ausschlage, da sie ihn von der Selbsterkenntniss entfernend zum Uebermuth treibe (cap. 1), kommt Johann nach einer kurzen Bemerkung über das Wesen des Erlaubten (c. 2) auf die dem englischen Nationalcharakter so sehr eigenthümliche Leidenschaft der Jagd. Die Jagdlust wird ihrem Ursprung und ihrer Erscheinung nach von einem welthistorischen Standpunkt aus gewürdigt und mit Beibringung einer Reihe von Beispielen aus alter und neuer Geschichte als unsittlich verworfen. Mythologie und Sagen, wie die vom Virgil und Marcellus, aber auch Bibel (Nimrod) und Heiligenlegende (Placidus) werden dabei zu Hülfe genommen. Es versteht sich, dass nur die Leidenschaft der Jagd, das Zuviel, dem Tadel anheimfällt, da nicht das Erlegen der Thiere überhaupt, sondern nur die übermässige Lust daran verwerflich ist. Namentlich werden Geistliche und Beamte vor der Jagd als einem rohen, frivolen Vergnügen gewarnt (c. 3 u. 4).

Noch schlimmer als die Jagd ist das Würfelspiel, welches vom weichlichen Asien (Attalus) zu den Griechen und Römern gekommen, als eine Quelle jedweder Untugend, und mindestens als Zeichen des Leichtsinns und der Verschwendung, ja weibischen Wesens, anzusehen ist[1]). Diess wird mit historischen Beispielen erwiesen (c. 5).

Als die dritte Art höfischer Untugend erscheint die Musik. Diese muss zwar an sich genommen als eine edle Kunst edelsten Ursprungs gelten, wie denn die Seele selbst nach Pythagoras und Plato im Mass harmonischer Proportion

---

1) Mendaciorum siquidem et perjuriorum mater est alea et ex alieni concupiscentia sua prodigit et nullam habens patrimonii reverentiam, quum illud effuderit, sensim in furta dilabitur et rapinas (ed. G. p. 34).

gebildet ist und die Stimme dem Wesen Ausdruck giebt — sie dient daher auch dem Gottesdienste, kann aber andrerseits auch aufregend, verführerisch und entnervend wirken (c. 6). Augustus warf daher den Leichtsinn des Citherspiels von sich, um würdig zu herrschen, während der schauspielerische Nero auf dem Throne sich als das grösste Ungeheuer erwies (c. 7). Die Schauspielerei, zu welcher von da der Uebergang genommen wird, stand bei den Alten auf einer höheren Stufe, ist aber nunmehr zu eitlen, nichtswürdigen Possen herabgesunken, mit denen man sich nicht abgeben soll, namentlich wenn sie ins Obscene fallen (c. 8).

Bei Gelegenheit der Schauspielerei ward auch die Taschenspielerei erwähnt. Johann benutzt diess, um auf ein neues Gebiet zu kommen, indem er seinem Plane gemäss vom mehr Aeusserlichen zu den mehr innerlichen, geistigeren Uebeln fortschreitet. Die Künste der Magie und Zauberei, welche aus dem verbotenen Umgang mit Dämonen stammen, sind vollends zu verbannen (c. 9). Diese „verbotene Mathematik" wird nach Anleitung Varro's (c. 11) und anderer Alten (c. 12) specificirt[1]. Das letzte Kapitel des Buchs setzt die Betrachtung darüber fort, in dem zahlreiche Beispiele von Vorbedeutungen und Prophezeiungen aller Art vorkommen und allerhand Aberglauben, besonders der sich an das Begegnen mit verschiedenen Thieren knüpft, erwähnt aber auch gerügt wird: Johann sucht allen diesen Dingen eine ethische Wendung zu geben und weist dabei auf das Gottvertrauen, als den sichersten Schutz gegen sinistre Zeichen hin, wobei er sich freilich selbst nicht ganz

1) Von den bei den Arabern damals schon stark betriebenen mathematischen (und den damit verbundenen astrologischen) Studien hat Johann nur eine dazu sehr flüchtige Notiz. (Metal. l. IV. c. 6 ed. G. p. 162). Ganz und gar nichts scheint er von der durch seinen Landsmann Adélard von Bath bereits gemachten Euclides-Uebersetzung (aus dem Arabischen) zu wissen, über die eine interessante Notiz mittheilt *A. Sprenger,* das Leben und die Lehre Mohammed's. Bd. I. (Berlin, 1861.) p. III. Sprenger geht nur zu weit, wenn er sagt, dass Adélard zuerst das Studium der Geometrie in Europa eingeführt habe. Man denke an Boethius, Gerbert und Andere. Die Astrologie der Araber belebte aber das Interesse für Mathematik.

frei von dem Glauben an die magische Kraft religiöser Geberden und frommer Worte zeigt (c. 13).

Zum zweiten Buche machen die letzten Betrachtungen die Einleitung, da es vornehmlich mit der Untersuchung gefüllt ist, in wiefern Vorzeichen stattfinden können, Glauben verdienen und auf göttlicher Vorsehung beruhen. Dabei wird das grosse Problem des Zusammenbestehens menschlicher Freiheit mit göttlicher Allwissenheit besprochen, die Entscheidung über Fatalismus und Providentialismus getroffen.

Nach kurzer an Thomas gerichteter Ansprache in schönen Sprüchen (Prologus) geht Johann von dem Satze aus, dass Vorzeichen eitel seien, nämlich sofern dabei der Glaube stattfinde, dass sie aus dem natürlichen Laufe der Dinge heraustreten, da der Satz des zureichenden Grundes so zu sagen Alles umfasse; dass aber freilich das fromme Gottesvertrauen im Stande wäre, Wunderwirkungen zu erzielen, wie die sympathetischen Heilungen der Heiligenlegenden auswiesen, die sich als Thatsachen nicht leugnen liessen. Der Unglaube dagegen mache abergläubisch. Bei diesem Anlass wird Julius Cäsars gedacht, der nur zu wenig gläubig, den prophetischen Traum seiner Gemalin verachtete, auch der Legende vom heil. Marcus und der Fabel vom Raben und der Krähe (c. 1). Dass die in der Natur selbst begründeten Vor- und Anzeichen, solche, wie sie Landleute oder Schiffer, aber auch Aerzte aus der Beobachtung kennen, nicht zu verachten seien, wird mit einer ganzen Reihe von Beispielen dargethan (c. 2). Solcher Zeichen seien einige allgemeiner, einige besonderer Natur (c. 3). Diesen Betrachtungen folgt sodann theils als Bestätigung theils als historische Digression, wie Johann sie liebt, um den trockneren Lehrstoff zu würzen, ein dem Eusebius entlehnter Abschnitt aus Josephus, welcher von den Zeichen handelt, die der Zerstörung Jerusalems vorher gingen (c. 4), die Leiden der Belagerten, die der Eroberung vorhergehenden Greuel und des Titus menschenfreundliches Benehmen schildert (c. 5), die Geschichte von der unglücklichen Maria, welche ihren eigenen Sohn schlachtete, wiedergiebt (c. 6), über die Zahl der Gefangenen und Umgekommenen handelt (c. 7),

die Rettung der Christgläubigen nach Pella berichtet (c. 8), mit der vielbesprochnen Stelle des Josephus über Jesus Christus (c. 9) und der Wundercur des Lahmen und Blinden durch Vespasianus schliesst (c. 10).

Eine Ausnahme von der oben aufgestellten Regel, dass alle Zeichen natürlich seien, scheinen unserm Autor diejenigen zu machen, welche bei der Geburt Christi geschahen und wieder die, welche für das jüngste Gericht vorhergesagt sind (c. 11); wenn man aber mit Plato die Natur als den Willen Gottes definirt, so fällt auch diese Ausnahme hinweg. Johann billigt diese Anschauung Plato's, der wir auch in seinen andern Schriften wieder begegnen, und führt sie in geistreicher Weise aus, indem er das Verborgensein der wahren innern Ursachen der Dinge hervorhebt (c. 12)[1]. Gott kann daher Zeichen zum Schutz oder zur Warnung senden (c. 13); ein Zeichen ist aber Alles, was auf irgend eine Weise den göttlichen Willen verkündet, wie z. B. der Traum. Träume können wahr oder falsch sein, wie die Alten zwei Pforten der Träume annahmen (c. 14); sie können auf körperlichem Unwohlsein beruhen, aber auch bedeutungsvoll sein. Johann verfolgt diese Materie, die Sibylle als Weissagerin der Erscheinung Christi (nach Augustinus de civitate Dei) herbeiziehend, durch die profane wie biblische Geschichte (c. 15) und stellt darauf eine Theorie der Zeichendeutung auf, welche mit neuen, zahlreichen Beispielen belegt wird (c. 16); dann aber gelangt er zu dem Satze, dass man dieser immerhin precären Kunst nicht nachhängen dürfe, wie denn das unter dem Namen des Daniel umlaufende Conjectorium sicherlich untergeschoben sei. Daniel selbst wurde durch die ihm innewohnende Heiligkeit zur richtigen Traumdeutung befähigt. Eine dem Augustinus entnommene Wundergeschichte, eine bekannte Legende über den heil. Hieronymus und eine höchst merkwürdige Stelle

1) Sapientia Dei et bonitas, quae rebus omnibus originem praebet, natura rectissime appellatur: contra quam utique nihil fit, quia dispositionem Dei nihil evacuat. — Insunt itaque rebus seminales eventuum causae et originariae rationes, quae praeordinato tempore in suos procedunt effectus, ex eo quidem mirabiles non quod nullas sed quod occultissimas habeant rationes (ed. G. p. 79).

über Johann's Ansicht vom Hexenwesen [1]) endigen diese Auseinandersetzungen (c. 17), auf welche nunmehr eine höhere, wissenschaftliche Betrachtung folgt. Es handelt sich dabei um die Mathematik d. h. die Kunst jener Mathematiker, welche durch Rechnung zukünftige Dinge ausfindig machen zu können meinen [2]), aber indem sie von richtigen Fundamenten ausgehen, doch der Vernunft ungetreu werden. Bei dieser Veranlassung wirft Johann einen Blick auf die Erkenntnisstheorie überhaupt als die Grundlage jedweder gesunden wissenschaftlichen Ansicht. Das Hauptgewicht wird dabei auf den Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft gelegt, von dem aus die Lehre von den Kategorien und den Prädicabilien erst ihr wahres Licht empfängt (c. 18). An die Betrachtung der Grösse und deren Verhältnisse, welche Mathematik und Musik beschäftigen, reiht sich die der Astronomie an, welche theoretisch genommen eine der edelsten Wissenschaften, gleichwohl dem Aberglauben der Astrologie dienstbar gemacht wird. Johann erklärt

---

1) Qui (der Teufel) in quosdam exigentibus culpis Domino permittente, tanta malitiae suae licentia debacchatur, *ut quod in spiritu patiuntur, miserrime et mendacissime credant in corporibus evenire.* Quale est quod nocticulam quandam vel Herodiadem vel praesidem noctis dominam concilia et conventus de nocte asserunt convocare, varia celebrari convivia, ministeriorum species diversis occupationibus exerceri et nunc istos ad poenam trahi pro meritis, nunc illos ad gloriam sublimari. (Also schon der vollständige Hexensabbath!) Praeterea infantes exponi lamiis et nunc frustatim discerptos edaci ingluvie in ventrem trajectos congeri, nunc praesidentis miseratione rejectos in cunas reponi. Quis vel coecus hoc ludificantium daemonum non videat esse nequitiam? Quod vel ex eo patet, quod mulierculis et viris simplicioribus et infirmioribus in fide ista proveniunt. — — Hujus autem pestis cura efficacissima est, ut fidem quis amplexus his mendaciis subtrahat mentis auditum et nequaquam respiciat ad hujusmodi vanitates et insanias falsas. Eine ganz ähnliche Stelle findet sich in dem, bald dem heil. Augustin, bald Hugo von St. Victor (aber diesen beiden fälschlich) zugeschriebenen, gewöhnlich unter den Werken des Ersteren gedruckten liber de spiritu et anima c. 28, die zu vergleichen von Interesse ist.

2) Johann unterscheidet die eigentliche Mathematik von dieser rechnenden, astrologischen, punktirenden Zeichendeuterei und Horoscopie dadurch, dass er erstere Mathēsis, letztere Mathĕsis nennt, vgl. Policr. l. I. c. 9 ed. G. p. 46, welche Stelle übrigens im vulgären Texte gründlich verdorben ist. Siehe oben p. 151 Anm.

die Letztere nicht sowohl für irrig dem Princip als der masslosen Anwendung nach, da nur dasjenige, was nothwendig erfolgen müsse, aus den himmlischen Zeichen erschlossen werden könne (c. 19)[1]), und der gefährlichste Irrthum sei, die Kategorie der Nothwendigkeit überall anzuwenden, also aus Hochmuth des Vorherwissenwollens in Fatalismus zu verfallen. Die Providenz Gottes nämlich und die menschliche Freiheit müssen zusammen aufrecht erhalten werden; die Freiheit darf dem Vorherwissen und einer durchgängigen Prädestination nicht geopfert werden[2]), da auf ihr die menschliche Würde beruht. Noch näher in diese schwierige Materie auf Grund augustinischer Reminiscenzen eingehend, versucht er einerseits die göttliche Allwissenheit und Prädisposition auf das Entschiedenste festzuhalten, behauptet aber zugleich andrerseits, dass dieselbe das Geschehen der Dinge nicht nothwendig mache (c. 21)[3]); er gelangt bei der Erörterung der intrikaten Fragen, welche sich ihm hier von allen Seiten aufdrängen, zu der Formel, „dass die göttliche Voraussicht sich zwar nicht täuschen, gleichwohl aber das von ihr Vorausgesehene der Möglichkeit nach auch nicht geschehen könne“[4]) d. h. nicht nothwendig sei, findet die Ursache der Schwierigkeit darin, dass man sich Gottes Geist anthropomorphistisch wie einen an die Formen von Raum und Zeit gebundenen, veränderlichen Menschengeist zu denken pflege, und rettet sich aus allen hier zum Theil spitzfindig erörterten Bedenken damit, dass er sich in Bezug auf die Frage der göttlichen Vorherbestim-

---

1) Nec mirum, quum et aves et alia plurima institutione Dei et naturae beneficio quaedam futura signis praeveniant. Si igitur caelestia signa sunt rerum, quae procul dubio venturae sunt necessario, quum eas immutabilis dispositio ordinaverit, quid prohibet ea quae caelestium praenunciantur indicio, sciri ab homine et homini invicem indicari? (Ed. G. p. 105.)

2) Verum sicut series rerum Dei providentiam non immutat, sic et aeterna dispositio rerum naturam non perimit. (Ed. G. p. 106.)

3) Mutabilium igitur rerum dispositio immutabilis est et aeternae providentiae immutabilis status omnium mutabilium continet cursum. Cum vero ipsa ab aeternitatis suae statu moveri non possit, contingentium seriem ab omni nexu necessitatis absolvit. (Ed. G. p. 112.)

4) Ed. G. p. 115.

mung, wie der Tiefen des göttlichen Wesens und seiner Weltregierung überhaupt als guter Christ und bescheidener Akademiker vorsichtig einer letzten, absolut gültigen Entscheidung zu entziehen erlaubt, indem er mit dem Wahrscheinlichen (probabile) vorlieb nimmt (c. 22).

Nach Erwähnung des für die Virgilssage interessanten sophistischen Streitkünstlers Ludovicus (c. 23)[1]), kommt er dann auf die Mathematiker zurück, um deren Hochmuth, die Zukunft voraussehen und sagen zu wollen, zu geisseln. Denn wenn die Ordnung der Zukunft — durch Gottes Willen — verändert werden kann, so sei es verwegen, das an sich Ungewisse bestimmen zu wollen (c. 24). In der That lehre die heilige Geschichte, dass selbst von Gott vorhergesagte Dinge nicht nothwendig geschehen, sondern wenn Reue und Busse des Menschen vorher eintritt, von ihm in Gnaden abgeändert werden (c. 25), so dass der Grundsatz gelten müsse, dass Gottes Richterspruch (sententia) wohl eine Abänderung erfahren könne, wenn auch sein Rath immer unverändert derselbe bleibt: welcher Satz dadurch begründet wird, dass Gottes Wille das oberste Gesetz, der letzte Realgrund der Dinge sei, über den nicht hinausgegangen werden dürfe, da es für ihn keinen weitern Grund gäbe[2]), wie denn überhaupt die Erkenntniss in Bezug auf die ersten Principien uns verlässt[3]). Wenn also den Streit der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Willensfreiheit zu schlichten man nicht gänzlich im Stande ist, darf man darum doch nicht weniger an Beides glauben, wie ja viele andere Wunder, z. B. die Entstehung der Seele, die Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, unserm Wissen auch nicht zugänglich sind, so sehr sie doch geglaubt werden müssen. Darum hat die mathematische Berechnung der Zukunft und die Horoscopie nur einen ganz bedingten Werth; sie darf uns nicht

---

1) Siehe oben p. 98—99.

2) Si vero cur voluerit (sc. Deus) inquiratur, inepta quaestio est, quoniam primae causae, voluntatis scilicet, quaeritur causa, cujus nulla est omnino causa. (Ed. G. p. 131.)

3) Intellectus enim circa rerum prima principia deficit. (Ed. G. p. 133.)

vom Wege der Demuth und des Gottesvertrauens weglocken wollen (c. 26).

Noch verwerflicher ist der Irrthum der Nekromantiker, Chiromantiker, Geisterbeschwörer und ähnlicher Gaukler. Das Unzuverlässige, Zweideutige, Sündhafte dieser Künste wird an mehreren Beispielen, besonders an der Geschichte Sauls mit der Hexe von Endor gezeigt. Johann stellt bei der ausführlichen und wegen der eigenthümlichen Art seiner Exegese merkwürdigen Besprechung dieser Historie namentlich auf, dass der von der Hexe citirte Geist nicht Samuel, sondern ein böser Engel gewesen sei, der den König getäuscht habe; und zieht die Nutzanwendung, dass solche Geistercitationen überflüssig wären, da sie doch die Zukunft nicht abzuwenden vermöchten. Cato habe daher in der Noth des afrikanischen Krieges das Ammon-Orakel mit Recht verschmäht, Numa das durch einen Götterspruch verlangte Menschenopfer durch humane Auslegung vermieden (c. 27). Eine besondere, wie es scheint zu Johann's Zeit besonders beliebte Art der Weissagung war die mittelst eines Spiegels, die Kunst der specularii, welche zwar kein Opfer bringen, und daher für unschuldig gelten wollen, aber dennoch Götzen- und Teufelsdiener sind, um mit Hülfe des höhern Wissens böser Geister die Zukunft herauszubringen. Auch dergleichen weist er zu fliehen an und erwähnt dabei einer Begebenheit aus seinem eigenen Leben (c. 28). Um das Gesagte zusammenzufassen, so ist es zwar erlaubt, die Zukunft erforschen zu wollen, aber es muss entweder mit dem Geist der Prophetie oder aus natürlichen Zeichen geschehen, wie sie der thierische Leib darbietet, oder durch Experimente[1]). Niemals aber darf man dabei der Frömmigkeit zuwider handeln oder denken, wie diess die Physiker nicht selten thun, die über dem Werk den Werkmeister vergessen. Johann kommt dabei endlich noch auf die Aerzte, deren bekannte Schwächen er blossstellt, ohne den Nutzen und die Unentbehrlichkeit ihrer Kunst verkennen zu wollen, deren er selbst bei seiner schwachen Gesundheit nur zu sehr benöthigt sei (c. 29).

Im Prolog des dritten Buches tritt Johann seiner oft

1) Ed. G. p. 158.

geäusserten Befürchtung, er werde sich durch Geisselung der menschlichen Thorheiten Vieler Feindschaft zuziehen, mit dem Troste entgegen, dass er als Diener der Wahrheit ja nur Gutes zu stiften beabsichtige, und wendet sich dann von den mehr privaten Schwächen der Menschen, besonders der Hofleute, zu denen des öffentlichen Lebens, indem er besonders die Schmeichelei daraus hervorhebt.

Von ganz allgemeinen Gesichtspunkten ausgehend, handelt er zuerst über das Verhältniss Gottes zum Menschen, von der Vernunft (c. 1) und der rechten Selbsterkenntniss, deren Frucht die richtige Selbstliebe, die Nächstenliebe, die Verachtung der Welt und die Liebe zu Gott sind und welche überhaupt die Demuth zur Folge hat (c. 2). Das Gegentheil der Letzteren aber, der Hochmuth, so erklärt er, ist die Wurzel alles Uebels, denn er ist das Princip der Masslosigkeit, während die Tugend auf der Masshaltung beruht [1]). Die Begehrlichkeit und Selbstüberhebung wiederum zu schüren dient nun besonders die Schmeichelei, die wegen ihrer verderblichen Wirkungen ganz besondern Hass verdient (c. 3) [2]). Denn der Schmeichler ist der Feind aller Tugend, da er unter dem Scheine der Liebe die Vernunft schwächt und deren schwaches Licht auslöscht, indem er redet, wie man es gern hört, nicht der Wahrheit gemäss. Darauf werden nach Terentius die Sitten und Manieren der Schmeichler geschildert (c. 4). Es giebt nun neben der gewöhnlichen, plumpen, eines freien Mannes völlig unwürdigen Schmeichelei noch eine feinere, die aber nur um so gefährlicher ist — die listige Weise derer, welche in Worten immer so betrügen, dass sie nicht überführt werden können. In allen Verhältnissen des Umgangs soll aber die Wahrheit und Treue herrschen; Trug, Lüge und Verrath, die immer hinter der Schmeichelei stecken, müssen vermieden werden (c. 5). Am meisten nun sind den Gefahren der Schmeichelei

1) Omnis enim virtus suis finibus limitatur et in modo consistit. (Ed. G. p. 166.)

2) Adversus hujusmodi (sc. homines) est omnis lex, in hos omnia jura conjurant et in eosdem quasi in publicae salutis hostes quandoque omnis creatura armabitur (ed. G. p. 167). Auch im Entheticus spricht sich Johann's grösster Hass gegen die Schmeichler aus.

die Reichen, Höhen und Vornehmen ausgesetzt, denen dadurch eine heimliche Nachstellung bereitet wird (c. 6). Noch schlimmer wird die Sache, wenn zu den falschen Worten noch Geschenke kommen: die Grazien der Freundschaft müssen nackt und ungeschminkt sein (c. 7). Wahre Freundschaft, Treue und Glauben sind aber so selten, dass das menschliche Leben im Ganzen und Grossen betrachtet theils als eine Komödie, theils als eine Tragödie erscheint. Als eine Komödie, weil jeder eine andre Rolle spielt, als welche ihm eigentlich zugehört, als eine Tragödie wegen ihres meist traurigen Ausganges; Eitelkeit ist sein allgemeiner Charakter (c. 8). Aber das Leben zeigt nicht nur Elend und Vergänglichkeit, die Welt hat auch ihr Elysium, nämlich den Glanz der von Gott verliehenen Tugendhaftigkeit. War nun die Heidenwelt nicht ohne nachahmungswerthe Tugend, so muss diese doch als eine taube Blüthe ohne Frucht betrachtet werden [1]), da erst das göttliche Licht der Offenbarung gerecht macht, indem es seine Auserwählten lehrt, der Komödie dieser Welt, ohne sich in deren Sünden zu mischen, von fern zuzuschauen (c. 9). Dass in dieser Weltkomödie Alles auf gegenseitigem Spiel der List und des Truges, des Verrathes und der Heuchelei beruht, wird an einer Menge historischer, meist der römischen Geschichte entlehnter Beispiele gezeigt (c. 10) und mit eben solchen vor leichtsinnigem, verführerischem Verschenken und Versprechen gewarnt, wogegen das Evangelium und die Gesetze auch einschritten (c. 11), wie denn Verschwendung überhaupt zu fliehen sei. Freundschaft, so knüpft Johann bei Erwähnung des Reichthums an, kann in Wahrheit nur zwischen Guten bestehen, mit Mächtigen und Reichen ist sie gefährlich, denn wenn die Geheimnisse der Grossen, wie oft geschieht, herauskommen, wird diess dem mitwissenden Freunde zur Last gelegt, der überhaupt leicht von ihnen geopfert wird. Daher ist Vorsicht und Gewissensreinheit vorzuziehen [2]) (c. 12).

---

1) Umbras virtutum — quibus videmus floruisse gentiles, licet iis subtracto Christo verae beatitudinis non apprehenderint fructum etc. (Ed. G. p. 186.)

2) Certum est, quod mala aliena novisse non expedit. (Ed. G. p. 202.)

An diese Vorschriften schliesst sich ein Excurs über Missbrauch der Weiber und der Ehe, über Unzüchtigkeit und unnatürliche Wollüste, welcher uns, wenn auch antike Verhältnisse mit hineingezogen werden, einen eigenthümlichen Blick in die geschlechtlichen Laster des Mittelalters thun lässt (c. 13); darauf folgt eine Reihe von Anecdoten und Apophthegmen über oder gegen die Schmeichelei, sowie zur Einschärfung der Lehre, dass man Bescheidenheit, Nachsicht und Geduld haben, dass man sich die Wahrheit, auch wenn sie unangenehm sei, gefallen lassen müsse, nebst Bemerkungen verwandten Inhalts, wobei juristische Bestimmungen über die maledicta erwähnt werden (c. 14); den Abschluss des Buches macht die eigenthümliche Lehre, dass man einem Tyrannen, dessen Tödtung ja erlaubt sei, wohl schmeicheln dürfe, um ihn desto sicherer zu verderben [1]). Damit hat sich Johann nach seiner Weise den Uebergang zum nächsten Abschnitte gebahnt (c. 15).

Das vierte Buch handelt nämlich von den Pflichten der Herrscher und beginnt grade mit der Unterscheidung des wahren Fürsten vom Tyrannen. Der erstere stellt sich nicht ausserhalb des Gesetzes, sondern beherrscht mit dem Gesetz und durch das Gesetz, welches er anerkennt und über sich stellt, die Untergebenen, wie das Haupt die Gliedmassen, als ein Bild des göttlichen Herrschers, von dem ja alle Gewalt herkommt [2]), während der Tyrann sich über das Gesetz hinwegsetzt und wie Attila nur als ein Werkzeug des göttlichen Zornes betrachtet werden muss. Die Herrschergewalt zieht also ihre Autorität aus der des Gesetzes [3]), dessen Wesen darin besteht, dass es die für

---

1) Amico utique adulari non licet, sed aures tyranni mulcere licitum est. Ei namque licet adulari quem licet occidere. Porro tyrannum occidere non modo licitum est, sed aequum et justum. (Ed. G. p. 217.)

2) Omnis enim potestas a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum. Quod igitur princeps potest, ita a Deo est, ut potestas a Domino non recedat, sed ea utitur per suppositam manum. (Ed. G. p. 220.) Wichtig wegen der später entwickelten Theorie der Hierarchie.

3) Publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est prin-

Alle verbindliche Regel des Handelns bildet, welche im Staate leben. Wenn nun gesagt wird, der Fürst sei vom Gesetz los (legibus solutus), so soll diess soviel heissen, dass er das Rechte nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit zu thun habe, indem er in allen Stücken den Nutzen der Andern seinem privaten Willen vorzieht. Ein Diener des öffentlichen Nutzens und der Gerechtigkeit, trägt er das Schwerdt zum Zeichen, dass er die Uebelthaten nicht aus Hass gegen die Personen, sondern nach der Vorschrift des leidenschaftslosen Gesetzes verfolgt (c. 2). Sein Schwerdt aber hat der Fürst von der Kirche empfangen, welche dasselbe selbst nicht führen darf, sondern sich desselben durch die Hand des Fürsten bedient [1]). Der Fürst ist also der Diener des Priesterthums oder der Priesterschaft, indem er von dieser den ihrer unwürdigen Theil der Macht, den weltlich-materiellen, übernimmt. Diess steht durch die Natur der Sache, aber auch durch die Autorität des Kaisers Constantinus und andere Zeugnisse fest. Hält nun der Fürst diesen ihm übertragenen Dienst innerhalb der gebührenden Schranken fest, so verdient er die dem Haupte gebührende Achtung. Er sei der Untergebenen Vater und Gatte und suche nach dem Vorbilde nicht nur eines Codrus oder Lycurgus, sondern des wahren Herrschers, Jesu Christi, mehr geliebt, als gefürchtet zu werden (c. 3). Immer aber stütze er sich und seine Macht nach den Vorschriften des Deuteronomiums (dessen Text den nun folgenden Auslassungen bis gegen Ende des Buches als Thema zu Grunde gelegt wird) auf die Autorität des göttlichen Gesetzes, welches er sammt dessen Auslegern, den Priestern, immer um sich haben und hören muss, drücke

---

ceps, et in eo personam publicam gerit, quod omnium injurias et damna, sed et crimina omnia aequitate media punit. (Ed. G. p. 222.)

1) Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps, quum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum, cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata. Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna. (Ed. G. p. 223.)

das Volk weder durch Stolz noch durch unnützen Aufwand, sondern gebe im Masshalten und in der Sparsamkeit allerwege ein gutes Beispiel (c. 4); er sei züchtig, fliehe die Vielweiberei, deren Beispiel in David und Salomon nicht nachahmungswerth ist, aber auch den Geiz und die Habsucht (c. 5). Noch einmal aber: immer habe er das göttliche Gesetz vor Augen, doch auch im Herzen, weil diess allein allen andern Gesetzen Gültigkeit verleiht, dass sie der Kirchenordnung conform sind [1]). Um nun der Vorschrift genügen zu können, mit den Leviten fleissig das Gesetz zu studiren, muss der Fürst litterarisch gebildet sein; ist er diess aber nicht, so bedarf er Rathgeber, wie der Prophet Nathan und der Priester Sadok waren, denn heilige Wissenschaft und Weisheit sind verehrungswerth, was schon die Heiden und noch mehr der kluge Salomon zeigen (c. 6). Damit sei verbunden, dass er bei Zeiten Gott fürchten lerne, ihn anerkenne und gegen ihn demüthig sei [2]). Hochmuth stürzt die Fürsten, wie einst den Tarquiniern geschah; aber die Würde des Amtes muss bewahrt bleiben. Diess zeigt ein schönes Beispiel des Alterthums (c. 7) [3]). Von allen Menschen gilt am meisten beim Fürsten, dass er, brüderlich denkend, nicht das Seine suchen solle, sondern das der Andern, — wie Philippus that und wie Trajan in seinem Edelmuth zeigt — ohne einerseits die Mannszucht zu ver-

---

1) Omnium legum inanis est censura (richterliche Gewalt), si non divinae legis imaginem gerat (oder gerant) et inutilis est constitutio principis, si non ecclesiasticae disciplinae sit conformis. Quod et Christianissimum non latuit principem qui legibus suis indixit, ne dedignentur sacros canones imitari. (Ed. G. p. 234.) Et non modo sacerdotum exemplaria peti praecipit, sed ad Leviticam tribum (wohl nach Paris oder Orleans) mutuandi gratia principem mittit. (Ed. G. p. 234.) Ich weiss nicht, ob diese Aeusserung über Ludwig VII schon bekannt ist und setze sie deswegen her.

2) Timeat ergo princeps Dominum et se prompta humilitate mentis et pia exhibitione operis servum profiteatur etc. (Ed. G. p. 241.)

3) Haec ergo magistratibus generaliter persuadenda arbitror, ut in splendore publicae dignitatis memores sint propriae conditionis et sic attendant propriae conditionis statum, ut non devenustent publicae dignitatis gradum: sic etiam collati sibi honoris integritatem servent, ut aliorum non minuant dignitatem et sic privata quisque polleat dignitate, ut non fiat injuria publicae potestati. (Ed. G. p. 244.)

nachlässigen und andererseits sich zum Zorn hinreissen zu lassen (c. 8), also masshaltend in allen Stücken, auf dass sein Reich ein langes und gesegnetes sei. Hat er doch das seltene Vorrecht, hier auf Erden in Genuss und Ueberfluss zu leben und wenn er seine Pflichten in Gerechtigkeit erfüllt hat, der himmlischen Seligkeit theilhaftig zu werden, also vom irdischen Ruhme zum ewigen Ruhme überzugehen! (c. 10). Aber die Verheissung des langjährigen Reiches bedeutet ausser der ewigen Seligkeit auch noch die irdische Succession der Söhne, welche den Fürsten zukommt, wenn sie nicht — wie wiederum zahlreiche Geschichten aus dem Heidenthum und der Bibel nachweisen müssen — ihre Herrschaft durch Ungerechtigkeit zerstören. Denn diese ist der Grund, dass das Reich von Geschlecht zu Geschlecht wechselt, dem Einen genommen und dem Andern gegeben wird. So war es mit Saul und dessen Söhnen, so mit Alexander dem Grossen; dasselbe zeigt die Geschichte der Cäsaren: nur die Tugenden, deren vierfacher Strom aus dem Paradiese quillt, machen das Reich sicher und stetig (c. 12).

Im fünften Buch wendet sich Johann nach diesen dem Fürstenthum auf Anleitung des Deuteronomiums gewidmeten Vorschriften zur Auseinandersetzung seiner politischen Theorie überhaupt, welche an der Hand der institutio Trajani des Pseudoplutarch[1]) in den beiden folgenden Büchern vorgetragen wird, und, alle Seiten des Staatswesens durchgehend, die Pflichten der verschiedenen Vertreter desselben ins rechte Licht zu setzen bestimmt ist. Wie Virgil das Gold der Weisheit im Kothe des Ennius gesucht, so glaubt unser Autor sich der heidnischen Litteratur zu jenem Zwecke bedienen zu dürfen, da der Geist des Christenthums ihm übrigens immer zur Richtschnur dienen soll (prol.). Nach der einleitenden Anrede Pseudoplutarch's an Trajan (c. 1) geht er nun „mehr den Spuren der Gedanken, als der wörtlichen Fassung“ folgend, zunächst zur allgemeinen Ansicht des Staates über, wie sie ihm sein Text darbietet. Demzufolge ist der Staat einem belebten Organismus zu vergleichen, dessen Seele die Priesterschaft bildet, dessen

1) Siehe oben p. 123—124.

Kopf der allein Gotte und Gottes irdischen Stellvertretern unterworfene Fürst ist, dessen Herz der Staat, dessen Augen, Ohren und Zunge die Beamten, dessen Hände die Soldaten, dessen Eingeweide, die sich nicht überladen dürfen, Quästoren und Verwalter, dessen Füsse endlich die Bauern sind, denen die Herrschaft des Kopfes um so nöthiger ist, als sie auf der Erde schreitend leicht einem Hinderniss begegnen (c. 2). Die Gottesfurcht muss das Princip des guten Staates ausmachen, wie nicht nur Numa's Beispiel, sondern auch Lehren und Sprüche der Väter darthun. Gottes Wesen durchleuchtet gleich der Sonne alle Dinge und durchdringt sie aus seiner Einfachheit heraus mit den verschiedensten Gaben, ihren Eigenthümlichkeiten nach; da Gott ein Geist ist, muss er besonders geistig verehrt werden, wenn auch das Sinnliche des Cultus nicht fehlen darf (c. 3). Fragt man nun diesem Princip gemäss, wem nächst Gott am meisten Ehrfurcht gezollt werden müsse, so ist die Antwort, dass sich dieselbe theils aus der Natur ableitet, wie die der Kinder gegen die Aeltern, theils aus der Sitte, theils aus der Lebenslage und endlich wohl auch aus der Glücksstellung, welches letztere aber mit Plutarch verworfen werden muss: vor allen Andern gebührt jedoch Ehrfurcht den Dienern des wahren Gottes, die für ihr eignes sowohl, als der Andern Heil zu sorgen haben (c. 4)[1]; in ihnen wird Gott selbst verehrt oder verachtet, da ihre Ehre Gottes Ehre ist. Weder die materiellen Güter der Kirche dürfen verletzt werden, noch die geistigen; wer die Immunität der Kirche antastet, empört sich gegen Gott[2]). So verhält sich das göttliche Recht, welches auch durch die Statute der Kaiser, wie des Arcadius, bestätigt wird. Die Strafe der Heiligthumsschänder ist der Bannstrahl, den nur der heil. Vater selbst

---

1) Ministri vero sunt, quos dispositio divina vocavit, ut corripiendo et corrigendo vitia, aut virtutes inserendo aut propagando, suam et aliorum procurent salutem. Qui vero ei in jure humano ministrant, tanto inferiores sunt his qui ministrant in divino, quantum divinis humana cedunt. (Ed. G. p. 274.)

2) Rerum vero sacrarum immunitatem convellere, insurgere in Deum est et quasi vendicare eum in servitutem. (Ed. G. p. 275.) Darauf folgen die Statute des Arcadius, „cujus memoria in benedictione est“.

abwenden kann, und billig muss man erstaunen, dass solche Uebelthäter Absolution in Anspruch nehmen, wo ihnen diese nicht mit gutem Gewissen gegeben werden kann (c. 5)[1].

So weit von der Seele des Staats; unter seinen Gliedern nimmt der Kopf, d. h. der Fürst, die erste Stelle ein. Wie der von Gott gewählte Saul, soll er an Kopf und Schultern vor allem Volk hervorragen d. h. gelehrter, umsichtiger, heiliger und in jedweder Tugend vorzüglicher als Andere sein. Die Regierung muss überhaupt der erhalten, welcher Gottes Geist besitzt: im gerechten Hiob ist das Vorbild des Regenten ausgedrückt. In diesem darf der Ueberfluss nicht die Klugheit verscheuchen; er muss den Andern mit gutem Beispiele vorangehen, soll Unrecht nicht dulden, es vielmehr von seinen Unterthanen abhalten, nicht von Habsucht oder Ehrgeiz sich fortreissen lassen, sondern die nach oben strebende, unbeugsame Gerechtigkeit, deren Symbol die Palme ist, bewahren. Alles dieses und noch vieles andere zur Sache Gehörige weist das Buch Hiob nach (c. 6). Das Wohl des Volkes hängt vom Herrscher ab; ein unverständiger Fürst macht sein Volk unglücklich, wie Plato, aber auch das Buch Hiob ausweist. Claudianus entwirft das Bild des wahren Regenten, dessen ächte Züge ferner ein Alexander, Scipio Africanus, Camillus, Fabricius und viele andere Römer darbieten, namentlich was Enthaltsamkeit und Mässigkeit anbetrifft, aber auch Standhaftigkeit und Tapferkeit — Tugenden, durch welche das römische Reich zum glänzendsten der Welt geworden ist (c. 7). Trajanus aber ist von allen römischen Herrschern als der beste anzusehen, daher ihn der Pabst Gregor durch seine Thränen aus der Hölle erlöst haben soll (c. 8).

Die Stelle des Herzens nimmt ferner nach Plutarch der Senat ein d. h. die edle Versammlung der Greise, welche

---

1) Unde immoderato stupore confundor, quum frequentissime videam nescio fideles an infideles dicam, in sacrilegio hujusmodi deprehensos, ad hoc totis viribus anhelare, ut et minis et terroribus urgeant sacerdotes ad absolutionem praestandam; quam nec isti fideliter dare, nec illi in contumacia utiliter accipere possunt. Sane facilius est utrumque involvi, quam alterum istorum expediri. Utrius tamen culpa sit gravior, non facile dixerim. (Ed. G. p. 276.)

von niedrigeren Geschäften frei, zum Raths- und Regierungsamte zusammentreten, wie bei den Athenern der Areopag, bei den Römern die patres conscripti. Das Alter der Senatoren bedeutet und bezeugt die Weisheit, deren Anfang die Gottesfurcht sein muss — nicht die Furcht des Knechtes, sondern des liebenden Sohnes. Ungerechte, Stolze und Geizige sind aber vom Staatsrath auszuschliessen (c. 9). Die Brust des Staates sind diejenigen, welche dem Fürsten in seinem Amte beizustehen haben. Von diesen, den eigentlichen Curiales, entwirft Johann ein schlimmes, aber nur zu wahres Bild, dessen Einzelnheiten im Entheticus theilweise wiederkehren. Nachdem er sein Lieblingsthema, die Unvereinbarkeit der Philosophie und des Hoflebens, abgehandelt (c. 10), kommt er auf Augen und Ohren und Zunge des Staates, welchen die richterlichen Vorsteher der Provinzen entsprechen. Neben der unerlässlichen Gesetzeskenntniss werden diesen Unverzagtheit und Gerechtigkeitsliebe als wesentliche Pflichten zugewiesen, da es das Erste sein müsse, dass überall Recht gehandhabt werde und ohne Furcht oder Ansehen der Person geschehe[1]). Diese Praesides und andere Richter sind die Diener der öffentlichen Ordnung und des öffentlichen Friedens (c. 11). Damit nun das Recht ordentlich gehandhabt werde, müssen die Richter vereidigt und durch das herbeigeholte Evangelienbuch an die Gegenwart des allwissenden Gottes erinnert werden, dem sie Rechenschaft schuldig sind. Daran knüpfen sich Schilderungen Philipp's von Macedonien und seines Sohnes Alexander, sowie eine Gerichtsanecdote aus der griechischen Philosophengeschichte, an der der Unterschied theoretisch-scholastischer Disputation und praktischer Rechtsverhandlung nachgewiesen wird (c. 12). Es folgen nun weitere Vorschriften für das Rechtswesen, über den Eid der streitenden Parteien, über die Vertheidigung durch die Advocaten, welche die eventuelle Verurtheilung nicht mitumfassen darf, über das

1) Interessant ist die Definition der „Balaamitae". Balaamitas videas plurimos, qui licet iniquam nolint ferre sententiam, corrupti tamen muneribus justitiam partis unius in alteram quavis arte transferre moliuntur. (Ed. G. p. 309.)

Wesen der Verleumdung (c. 13), sodann über die Rechtsinstrumente, namentlich über das Zeugenverhör und die Benutzung der Zeugenaussagen: diesen für die Kenntniss des englischen Rechtswesens des Mittelalters wichtigen Bemerkungen dienen wie gewöhnlich allerhand Histörchen aus der alten Litteratur zur Erläuterung (c. 14). Zu den Praesides der Provinzen zurückkehrend schärft der Autor sodann deren Pflichten ein: die Schützung der Geringeren gegen die Grossen, Aller gegen Verbrecher; Enthaltsamkeit von Erpressungen mancherlei Art, aber auch von Zorn und Furcht. Dasselbe nun, was von den ordentlichen Beamten gilt, gilt auch von den ausserordentlichen und errand justices; wiederum dient eine Reihe von Anecdoten, namentlich die Uneigennützigkeit und Unbestechlichkeit zu empfehlen (c. 15). Das Thema der Bestechung, welche bei Clerus und Laien vollständig an der Tagesordnung sei[1]), giebt sodann Gelegenheit zu einer längeren Auslassung, in welcher Samuel's ideales Vorbild hervorgehoben wird und weder Bischöfe noch Legaten verschont werden[2]) (c. 16). Das letzte Kapitel des Buches verbindet wieder den ganzen vorhergehenden Abschnitt mit dem zweiten Theile des Werkes, den beiden letzten Büchern, indem es die Verachtung des Reichthums als die des Weisen allein würdige Denkweise an einer Reihe von Beispielen alter Philosophen zeigt, und die symbolische Geschichte der Hippodamia aus der Mythologie, das Lob Samuel's aus der Bibel dazu herbeizieht.

Das sechste Buch setzt die politische Betrachtung fort und schliesst diesen Theil des Werkes ab. Im Prolog

1) Nam de vicecomitibus et justitiis, quae ut vulgari nostro utar, recte dicuntur *errantes,* nihil tale auditur eo quod diligunt munera et sequuntur retributiones, nec liberant pauperem a potente, advenae et pupillo non judicant et causa viduae non ingreditur ad eos. Porro nec judices ecclesiastici sequuntur Samuelem 5 sed sicut populus, sic et sacerdos etc. (Ed. G. p. 327.)

2) Reverentiam sibi subtrahunt (die Bischöfe) et amorem, dum honores ambiunt, pecuniam cupiunt et vel suas faciunt vel alias calumnias fovent. — Sed nec legati sedis apostolicae manus suas excutiunt ab omni munere, qui interdum in provinciis ita debacchantur ac si ad ecclesiam flagellandam egressus sit Sathan a facie Domini etc. (Ed. G. p. 328.)

entschuldigt Johann zunächst seine Ausfälle gegen die Zeitgenossen, womit er sie ja zum Weg der Tugend mahnen wolle, und nimmt geschickt die Protection des Königs Heinrich in Anspruch[1]; dann aber wendet er sich nach Pseudoplutarch's Anleitung zur Hand des Staats, welche sowohl bewaffnet als unbewaffnet sein kann. Die bewaffnete Hand d. h. die Kriegsleute, wird eingehend — mit durchgängiger Benutzung des Vegetius und Frontinus, auch anderer Classiker, ferner der biblischen Erzählungen — in Betracht gezogen, während die unbewaffnete, nämlich Richter und Beamten, theils schon vorher besprochen war, theils im ersten Kapitel dieses Buches besprochen wird. Für beide Theile bedarf es der Disciplin, für die Krieger, um sie von Gewaltthätigkeiten, für die Beamten, um sie von Bestechungen abzuhalten. Das letztere Thema giebt Johann Gelegenheit zu einer heftigen Auslassung, deren drastische Lebendigkeit wieder zeigt, dass er mitten aus der Wirklichkeit und Erfahrung heraus spricht (c. 1)[2]. Zur Miliz übergehend, hebt er besonders den Werth der Kriegswissenschaft und Kriegs-

---

1) Quod de nostratibus dictum est, ea sola intentione adjeci, ut ad virtutis viam redeant vel inviti. Eos namque ad agendum (statt agenda) sufficiunt animare tam exempla majorum quam principis magnitudo invicti, cujus titulos nunc apud me in unum congero, ut quum aliorum tuba et litui et omne genus musicorum laudes ejus pariter in unum conclamabunt, ego vir plebejus et indoctus me (mei?) similibus praeconia ejus fistula stridenti dispertiam. — Quod si duces in injuriam suam aliquid dictum putant, doceantur a principe, quia non in perniciem, sed salutem aegrotantium propinantur amarae medicinae. (Ed. G. II. p. 1—2.)

2) Si misertus fueris pauperis, si occasum justitiae fleveris, si decreveris subvenire, si obmutire audes, ut ad singula quae dicunt aut faciunt, non dixeris euge, euge, accusantibus Herodianis laesae majestatis reddes coram principe rationem. Cui nisi in omnibus acquieveris, Caesari contradices et quicquid dictet, nisi sic eat et nisi sic stet, est in personam regis contraque coronam. — Consurget — officialium — clamor: Hunc invenimus evacuantem paternas leges, novas introducentem et *vetustissimae consuetudinis* contemptorem. — — Omnes enim sunt quasi corpus unum quod sicut manifesta convincunt opera, ex patre diabolo est, cujus isti sunt membra. (Ed. G. II. p. 5—6.) Man sieht daraus wieder, dass schon vor Thomas Erhebung über die consuetudines zwischen den königlichen, weltlichen Beamten und der Geistlichkeit heftiger Streit war.

übung hervor, auf der die wahre Tüchtigkeit der Soldaten beruhe. Darum hätten die Römer über die Gallier, über die Germanen gesiegt, ja über die ganze Welt. Nicht die Zahl, sondern die Tüchtigkeit verleihe den Sieg, daher man nicht aus der verweichlichten Menge der Stadtbewohner, sondern aus den abgehärteten Landleuten seine Truppen ziehen müsse (c. 2)[1]. Nichts aber verächtlicher an den Kriegsleuten, als Stutzerei und Prahlerei, wie der Thraso des Terentius zeigt (c. 3). Schnelligkeit und Gewandtheit, Fertigkeit im Laufen und Schwimmen, im Turnen und Fechten, sowohl in der Nähe als in der Ferne, zeichne den tüchtigen Soldaten aus (c. 4), der, hierin dem Geistlichen gleich, durch Auswahl und Eid in seinen Stand eintritt[2] (c. 5). Wie nöthig erstlich die immerwährende Uebung der ausgewählten Soldaten sei, wird an Beispielen der englischen Geschichte der Gegenwart gezeigt (c. 6); was aber den Soldateneid betrifft, so verleiht ihnen dieser erst das cingulum und andere Privilegien ihres Standes (c. 7). Der Soldat ist ferner zur Frömmigkeit und Gottesverehrung verpflichtet, wie ein Priester: er führt sein Schwerdt im Namen Gottes nach der Ordnung des Gesetzes und hat die Pflicht, vor Allem die Kirche zu schützen, die Gottlosigkeit zu bekämpfen, der Priesterschaft beizustehen, Unrecht zu verhüten und wenn es nöthig ist, für das Vaterland sein Leben zu lassen (c. 8). Dabei macht es wenig Unterschied, ob man einem Gläubigen oder einem Ungläubigen dient — Diocletian und Julian hatten christliche Soldaten — wenn man nur nichts gegen den Glauben thut. Denn Gott muss man vor allen Dingen Treu und Glauben halten, nicht aber den Menschen gegen Gott[3] (c. 9). Deswegen ist es Sitte der Krieger, deren Dienst mit allerlei Privilegien verbunden ist, ihre Waffen

---

1) Ex agris ergo robur exercitus supplendum est. (Ed. G. p. 10.)

2) Manifeste invenies duo esse, quae militem faciunt, electionem scilicet et sacramentum. Haec enim duo communia sunt his, qui spiritualem et corporalem militiam exercent. (Ed. G. p. 15.)

3) Haec autem omni militiae formula praescribenda est et implenda, ut Deo primum fides debita, deinde principi et reipublicae servetur incolumis. (Ed. G. p. 22.)

Gott zu weihen[1]). Wenn sie nun ihre Pflichten, welche Johannes der Täufer in seiner bekannten Anrede schildert (c. 10), nicht beobachtend ihre Privilegien missbrauchen, so müssen sie um so härter gestraft werden, grade wie die Priester, wenn auch auf andere Weise. Eine Reihe von Beispielen thut dar, wie die Disciplin und Ordnung des Heeres gehandhabt werden müsse (c. 11), wie Ueberschreitungen, namentlich Feigheit und Ungehorsam, zu ahnden seien (c. 12). Mitunter verliert der Soldat sogar sein cingulum, zumal wenn er Heiligthumsschänderei begeht, eine Strafe, die auch jetzt noch nicht aufgehoben sei. Denn das schlimmste Verbrechen bleibe immer die Bekämpfung der Kirche, welche zuzulassen den Fürsten selbst in die Hölle stürzt (c. 13)[2]). Dass die Disciplin beim Heere überhaupt eine Sache der Nothwendigkeit sei, zeigen wiederum Beispiele; die Verweichlichung (luxuria) verdirbt das Heer, ja das ganze Reich, wie Sardanapal's Exempel und in der römischen Geschichte das Nero's lehrt (c. 14). Der ausgezeichneten Disciplin der Römer gegenüber, besonders der Julius Cäsar's, erschallt dann die Klage über die Gegenwart, welche derselben entbehrend sich den schnödesten Thorheiten hingebe — wo die Kriegsmacht ihre Aufgabe nicht erfülle (c. 16)[3]), wo die alte Tapferkeit längst nicht mehr bestehe, wie jene des siegreichen Sennonenfürsten Brennus war, der ein Grossbritannier gewesen sein soll[4]) (c. 17). Noch näher auf die Gegenwart eingehend kommt Johann auf die englischen Fürsten: er erinnert an Wilhelm

---

1) Sane aut plus est aut non minus quod milites faciunt, qui non schedulam, sed gladium offerunt et quasi primitias officii redimunt ab altari, unde *ecclesiae in perpetuum famulentur*. (Ed. G. p. 23.)

2) Sed prae ceteris omnibus divino et humano jure gravius feriuntur sacrilegi, et hi qui variis perturbationibus impugnant ecclesiam Dei etc. — Quod si gladium suum adversus tales non exerit princeps, in seipsum procul dubio provocat gladium bis acutum quem in ore suo gerit filius hominis etc. (Ed. G. p. 34). Alles diess ist in bestimmter Beziehung auf die englischen Verhältnisse gesagt.

3) Dabei schon vielfache Beziehung auf die englischen Verhältnisse (ed. G. p. 39—40).

4) Bei Gelegenheit dieser Erzählung tritt Apollo, wie öfters in Johann's Schriften, als zaubermächtiger Dämon auf. (Ed. G. p. 42.)

Rufus, den zur Strafe seiner Gottlosigkeit der „Pfeil Gottes“ in New Forest traf; an Heinrich den Ersten, den Löwen der Gerechtigkeit, den tapfersten und besten der Könige, an den gewaltthätigen Tyrannen Stephan, den Feind des Clerus; sodann an Heinrich den Zweiten, der ein anderer Neoptolemus, nicht nur Eustachius überwand, sondern durch eine ganze Anzahl von Heldenthaten sich bereits unsterblich gemacht habe (c. 18) [1]. Aber auch das englische Volk erhält sein Lob. — Darauf wird der Abschnitt vom Kriegswesen mit einigen allgemeinen Bemerkungen geschlossen. Der Soldat dürfe nicht weichlich, er müsse abgehärtet sein, immer in der Uebung und im Werke bleiben, aber auch gut verpflegt werden, weil er sonst leicht zur Meuterei übergehe. Der Feldherr müsse in allen Stücken für seine Leute sorgen, dabei seine Pläne geheim halten und die Kriegstüchtigkeit auf dem Wege moralischer Erhebung steigern.

Auf die Schriftsteller der Kriegskunst verweisend [2]) und das Gesagte kurz zusammenfassend [3]) (c. 19), kommt er auf die Füsse des Staats, die Landleute, zu einer kurzen Besprechung. Ihre Pflicht ist vor allen Dingen der Gehorsam, wogegen sie Pflege und Schonung beanspruchen können, weil sonst das Podagra des Staats entsteht, unter dem der ganze Körper leidet. Denn im Organismus desselben ist Alles auf Gegenseitigkeit begründet (c. 20) [4]).

Hieran reihen sich im letzten Theile des Buches (c. 21—30) verschiedene, durch grössere und kleinere Citate aller Art verzierte Betrachtungen über das Wesen des Staates und

---

1) Johann setzt trotz alles gespendeten Lobes bedeutsam hinzu: Ceterum adolescentiae exitus ab aliquibus suspectus est et — utinam *frustra a bonis timeatur!* (Ed. G. p. 47.)

2) Quam si quis ediscere voluerit, adeat Catonem Censorium, legat et illa quae Cornel. Celsus, quae Julius Hyginus, quae Vegetius Renatus, cujus eo quod elegantissime et diligentissime rei militaris artem tradidit, licet exempla perstrinxerit, plura inserui, legat, inquam, quae isti posteris praescribenda duxerunt. (Ed. G. p. 50.) Davon kennt Johann aber nur Vegetius, wie schon oben bemerkt.

3) Militia ergo sine arte iners est, inofficiosa sine usu. (Ed. G. p. 51.)

4) Tunc autem totius reipublicae salus incolumis praeclaraque erit, si superiora membra se impendant inferioribus et inferiora superioribus pari jure respondeant. (Ed. G. p. 52.)

die Pflichten des Herrschers, denen aufs Neue Strafpredigten über die Schmeichelei und andere Sünden der Curiales folgen. Den Beginn macht die Anführung jener berühmten Stelle aus Virgil's Georgica, worin der Musterstaat der Bienen mit so grosser Schönheit geschildert wird (c. 21). Aus dieser wird besonders die Nutzanwendung gezogen, dass Niemand im Staate müssig gehen dürfe, überall Klugheit und Eifer für das Ganze herrschen[1]), dass aber besonders das Haupt des Staats unverletzlich und weise sein müsse (c. 22), gleich fern von Wollust und Leichtsinn (c. 23). Besser sei übrigens, die Fehler des Fürsten zu ertragen, als durch Empörung das Heil des ganzen Staates zu gefährden: so lehre schon die vom Pabste Adrian bei Gelegenheit der freimüthigen Aeusserungen Johann's über die Schäden der Kirche gebrauchte Parabel des Menenius Agrippa von der Empörung der Glieder des Leibes gegen den alles verschlingenden, aber auch das Ganze erhaltenden Magen (c. 24); also selbst der unliebsamen Herrschaft soll man sich unterwerfen, sofern sie nur nicht gegen das göttliche Gesetz ankämpft. Der Fürst ist das Haupt des Ganzen, das Bild Gottes auf Erden, und daher jedes Vergehen gegen ihn ein Kapitalverbrechen, nämlich das crimen laesae majestatis, gegen welches göttliche und menschliche Gesetze gerichtet sind[2]) (c. 25). Der Fürst solle aber auch vor allen Vergehen seinerseits sich hüten, damit er fleckenlos wie die Sonne überall Glanz und Leben verbreite; er hat vor allen Dingen für die Kirche und die Religion zu sorgen, die Stolzen zu demüthigen, die Demüthigen zu erhöhen, das Gute zu belohnen, das Böse zu bestrafen; dafür sei ihm Ehre und Reverenz zu zollen (c. 26). Dadurch wird nun aber

---

1) Ita variis tenentur occupationibus cives et dum sic coluntur officia singulorum, ut universitati prospiciatur, dum justitia colitur, fines omnium mellea dulcedo perfundit. (Ed. G. p. 56.)

2) Johann benutzt diese Gelegenheit, seine loyale Gesinnung an den Tag zu legen: Haec quidem pauca de multis excerpta, de sincera vena juris praesenti opusculo curavi inserere, quo et juris ignari etc. — et ne quisquam me ipsum calumnietur in aliquo adversus auctoritatem principis quippiam praesumpsisse. (Ed. G. p. 68.) Ebenso am Schluss des Kapitels die stärksten Ausdrücke der Loyalität. (Ed. G. p. 71.)

nicht die Pflicht aufgehoben, die Wahrheit zu reden und sich der Armen gegen die sie drückenden Mächtigen anzunehmen, wie es denn die Art schnöder Schmeichelei ist, diese sittliche Pflicht zu einem Majestätsverbrechen zu stempeln [1]) (c. 27). — Hat doch das Leben überhaupt nur dann Sinn und Werth, wenn wir das Herz von weltlichen Dingen abwendend, nach dem Rathe des Apulejus de Deo Socratis uns ganz der Liebe zur Wahrheit und Weisheit widmen (c. 28). Dass Jeder nur sich selbst zu bessern trachte und das Aeusserliche für ihm fremd ansehe, das ist der beste Standpunkt aller Einzelnen und des ganzen Staates (c. 29). Damit nimmt unser Autor von den Schmeichlern und anderem Hofgeschmeiss Abschied, deren Hasse er freilich nicht entrinnen werde, denen aber entgegenzutreten sein Beruf gewesen sei (c. 30) [2]).

Wie Dante in seinem Epos aus der Hölle allmählich durch das Fegefeuer zu immer höheren Regionen aufsteigt, so erhebt sich der Policraticus in seinem zweiten Theile von der Darstellung des äussern politischen zu der des geistigen, philosophischen Lebens, und damit von der Polemik gegen das falsche, verkehrte Treiben der Weltleute zur positiven Anleitung der Tugend und wahren Glückseligkeit. Wiederum versteht unser Autor dabei die Zeugnisse der alten Schriftsteller mit Beobachtungen und Thatsachen aus der Zeitgeschichte, die Ideen der heidnischen Denker mit den Lehren des Christenthums, und was die Form anbetrifft,

---

1) Mit offenbarer Beziehung auf englische Verhältnisse.

2) Die Worte, womit Thomas am Schluss des 6. Buches angeredet wird: „Tu quando ambitiosos et invidos ceterosque *domi nostrae latentes*, egredi velis, si tamen praemissi libelli placuerint, expectanti denuntia et in verbis tuis calcaribus urgebuntur, ut in publicum prodeant etc." deuten entweder auf einen Vorsatz Johann's, später einmal auf Becket's Wunsch eine Satire auf die Geistlichen selbst zu schreiben (— und dass man ihm eine solche Kühnheit wohl zutrauen dürfe, ermächtigen viele Stellen seiner Schriften und seiner Briefe —) oder sie sind die Form der Einleitung zu dem, was in den folgenden Büchern, besonders l. VII. c. 17—21; l. VIII. c. 17 gegen die Geistlichkeit wirklich vorgebracht wird. — Vielleicht gab diese Stelle die Veranlassung zu der Sage, dass Johann ein objurgatorium cleri geschrieben habe (Hist. litt. de la France. T. XIV. p. 158), worüber später mehr.

den mitunter bis zur Wissenschaftlichkeit sich erhebenden ernsten Lehrvortrag mit populären Nutzanwendungen und fromm erbaulichen Betrachtungen zu verknüpfen. Es treten daher in diesen letzten Büchern die Citate aus römischen Schriftstellern über Philosophie und Philosophengeschichte, aus Cicero und Seneca, aus Apulejus und Nicomachus Flavianus, ferner aus den gelehrten Kirchenvätern Augustinus und Hieronymus ganz besonders hervor.

Im Prolog des siebenten Buches wird ein neuer Anlauf genommen. Johann kommt noch einmal auf seine schwierige, gefahrvolle Lage zurück[1]), lässt durchblicken, dass Becket ihn mit Rath und That unterstützt habe und erklärt sich bereit, das angefangene Werk zu vollenden. Wenn er dabei andere Autoren herbeigezogen, so habe er sich einerseits manche ihm passend scheinende Aenderungen erlaubt[2]), andererseits wolle er nicht die Garantie für die vollständige Wahrheit dessen übernehmen, was er darbiete. Der Leser müsse vielmehr selbst prüfen und die akademische Gesinnung eines heilsamen Zweifels mit ihm theilen[3]).

Mit dieser letzten Wendung ist bereits das Thema der nächsten Kapitel eingeleitet, welche die Grundsätze der (jüngern) Akademie aufzustellen und zu beurtheilen bestimmt sind. Johann vergleicht die antike Philosophie überhaupt mit dem Thurme zu Babel, da sie im Vertrauen auf die

---

1) De me quidem merito queri possum, qui exigentibus culpis meis, in id miseriae projectus sum, ut in flagella paratus videar, et os meum nocte doloribus perforetur et qui me comedunt non quiescant. Quum ergo dolor meus in conspectu meo sit semper etc. (Ed. G. p. 81.) Man sieht, dass Johann's Stellung dem Hofe gegenüber sehr gefährdet war.

2) Nec moveat, si qua eorum, quae hic scribuntur, *aliter inveniantur alibi,* quum et historiae in diversis gestorum casibus sibi invicem reperiantur contrariae, sed ad unum utilitatis et honestatis proficiunt fructum. Nam periculum veri statuendi mihi non facio, sed quae apud diversos auctores legi, ad utilitatem legentium sine invidia communicare proposui. (Ed. G. p. 82.)

3) Si qua vero ad gravioris philosophiae exercitationem videntur accedere, academicorum more investigandi animo potius, quam pervicacia contendendi, sic constet esse proposita, ut in examinatione veri suum cuique judicium liberum reservetur et inutilis scribentium censeatur auctoritas, ubi sententia potior refragatur. (Ed. G. p. 82.)

Hülfe der von Gottes Offenbarung nicht erleuchteten Vernunft, das Grösste unternommen und auch Herrliches zu Stande gebracht, aber vom Stolz verleitet endlich in den wichtigsten Fragen jämmerlich geirrt habe. In den Gegensatz des Stoicismus und Epicureismus auslaufend, habe sie die Wahrheit im Streite der Parteien eingebüsst, so dass nur die Bescheidenheit und Zurückhaltung des akademischen Standpunkts übrig bleibe, welcher durch die Autorität eines Heraclides Ponticus, Cicero und Anderer empfohlen werde (c. 1). Doch darf dieser Zweifel nicht zu weit getrieben werden, sonst wird der Geist gelähmt statt aufgeklärt zu werden. Ungewiss ist dem Weisen nur dasjenige, was weder der Glaube, noch die Sinne, noch die Vernunft durch ihre Autorität uns zur Ueberzeugung bringen, und worüber man mit Gründen nach beiden Seiten hin streiten kann. Johann giebt eine übrigens sehr bunte Uebersicht solcher zweifelhafter Punkte (c. 2). Nachdem er dann den Namen der Akademie und dessen Ursprung auf seine Weise erklärt, nimmt er darauf Veranlassung, mittels einer aus Gellius entnommenen Anecdote sich über die stoische Ataxarie auszulassen und die demuthsvolle Gottesergebung des Christen als einen bessern Weg der Philosophie zu empfehlen [1]) (c. 3). Dann aber wendet er sich zu einem historischen Ueberblick der alten Philosophie, deren Grundzüge von ihm vielleicht dem Nicomachus entnommen wurden (c. 4—6). Zuerst handelt er von Pythagoras und dessen italischer Schule (c. 4), sodann von der ionischen Philosophie, die er von Thales bis auf Archelaus verfolgt, kommt sodann auf Socrates, von diesem zu Plato, um dessen Lebensgeschichte kurz darzustellen und ferner zu untersuchen, wie weit dessen Lehre mit der heiligen Schrift stimmt (c. 5) [2]); sodann zu

1) Errant tamen (scilicet Stoici), si istarum passionum, *quae necessariae sunt*, repressionem et castigationem citra gratiam viribus suis ascribunt — eo quod solius miserentis Dei est, non utique currentis (cupientis?) hominis aut volentis, ut hae in usum justitiae convertantur. Es ist ein geistreicher Blick Johann's, die „Nothwendigkeit" d. h. Unentbehrlichkeit der passiones für das geistige Leben anzuerkennen.

2) In dem Satze: „Scripsit libros plurimos, et politici hominis merita contemplatio non repressit et contemplationis acumen actionis ne-

Aristoteles, welcher gleichfalls geschildert und mit gebührendem Lobe hervorgehoben wird[1]), und zu den spätern Philosophen bis auf Apulejus[2]) (c. 6). Nachdem diese historische Grundlage gewonnen ist, geht er zur Aufstellung eigener philosophischer Ideen, zunächst zur Theorie der Erkenntniss über. Indem er noch einmal die Grenze zwischen der Gewissheit und dem Zweifel zeiht, nimmt er zwar mit Aristoteles an, dass überall von unzweifelhaften Voraussetzungen ausgegangen werden müsse, welche als Fundamente aller Demonstration Gegenstände des Glaubens oder der unmittelbaren Ueberzeugung sein müssten[3]), fügt aber hinzu, dass man damit nicht ausreiche, also praktisch genommen sich meistentheils mit der Wahrscheinlichkeit zu begnügen habe, welches eben der von Cicero empfohlene akademische Standpunkt ist[4]) (c. 7). Der letzte Zweck des

---

cessitas non exstinxit (ed. G. p. 98) ist die Lesart contemplatio non für contemplationum der Vulgata herzustellen.

1) Das „Licet autem (sc. Aristoteles) nominum et verborum turbator habeatur etc." (ed. G. p. 100) — kann ich durchaus nur auf die schlechten Uebersetzungen beziehen, über deren Unverständlichkeit sich Johann im Metal. IV. c. 6 noch weiter auslässt. Aus einer antiken Quelle stammt das „turbator etc." gewiss nicht her; es war ein Tadel oberflächlich urtheilender Zeitgenossen, daher Johann hinzufügt: non modo subtilitate, qua cunctis celebris est, sed et mira suavitate dicendi evaluit, adeo quidem, ut Platoni merito proximus fuisse videatur, wie er aus Cicero sich erinnerte. Die Herstellung des Eudemus-Fragments durch J. Bernays hat bekanntlich seitdem Cicero's und Johann's Urtheil gerechtfertigt. Auch Alanus ab Insulis im Anticlaudianus l. III. c. 1 nennt den Aristoteles: verborum turbator.

2) Es versteht sich, dass wenn *Giles* p. 100 liest: Siquidem post mortem Platonis Chrysippus sororis ejus filius et Xenocrates dilectus ejus discipulus in scholam — successerant, für Chrysippus zu setzen ist: Speusippus. Die Vulgata hat Eusippus. Man weiss freilich nicht, wie Johann selbst den Namen kannte und las, aber da er Chrysippus bald darauf (ed G. p. 106) richtig citirt, so ist wohl wenigstens gewiss, dass er nicht hier „Chrysippus" las.

3) Obviare ergo principiis aut rebus per se notis sive de his ambigere, insensati est aut vecordis sive quod deterius est, criminosi. Sed nec de his dubitare licet, quae ex principiis consequuntur, dum ea tamen sequi planum sit. (Ed. G. p. 104.)

4) Hanc ergo legem Academicorum praescribit Cicero, ut cui phi-

Philosophirens nun, weil des Daseins, ist die Glückseligkeit, zu deren Erreichung wohl die verschiedensten Wege eingeschlagen werden, aber nur der Weg der Tugend führt. Der wahre Weise wäre also der, welcher mit Bewusstsein die Tugend und deren höchsten Ausdruck, die Liebe zu Gott, erfasst und ausführt. In der Erreichung dieses Zweckes giebt es nun drei Stufen, zuerst die Stufe derer, welche in der Wiedergeburt begriffen; sodann derer, welche sich vom Bösen befreit haben und nach der Rechtfertigung Sehnsucht empfinden; endlich derer, welche von dem Schlechten loszukommen erst verlangen. Man muss die verschiedenen Wege der philosophischen Schulen zur Erreichung des höchsten Gutes, der Tugend, zu vereinigen wissen (c. 8)[1].

Nachdem Johann in der angedeuteten Weise das letzte Ziel sowie die Methode des Philosophirens im Allgemeinen berührt hat, wirft er einen Blick auf die meistens verkehrten Bestrebungen seiner Zeitgenossen, und ertheilt Rathschläge, wie man studiren müsse. Die meisten Menschen, so fängt er zu klagen an, finden darum die Wahrheit nicht, weil sie sich mehr an Worte und Person des Lehrenden, als an die Sache halten; es muss aber der Philosophirende alle Einseitigkeit[2], Oberflächlichkeit und falsche Manier vermeiden, dagegen eine solide Gelehrsamkeit suchen, welche

---

losophandi propositum est, dum res obscura est, quaerat; dum probabiliter elucescit veritas, acquiescat. (Ed. G. p. 104.)

1) Stoicus ut rerum contemptum doceat, in mortis meditatione versatur; Peripateticus in inquisitione veri; volutatur in voluptatibus Epicurus, et licet ad unum tendant, varias sententias quasi vias beatitudinis auditoribus suis aperiunt. De quibus dubitare et quaerere liberum est, donec ex collatione propositorum quasi ex quadam rationum collisione, veritas illucescat. (Ed. G. p. 109.)

2) Non facile tamen dixerim, quos magis credam esse erroneos, quum nec ab una (sc. parte philosophiae s. disciplina) perfectio constet, et nemo fideliter queat omnibus inservire. Qui tamen ab una petit omnes, ineptior est. Arrogantior, qui omnes profitetur. Imo ad omnia occupari desidis est; sed fastidientis et non proficientis, omnia circumire. Ceterum, qui multa percurrit ut eligat, cui sit potius insistendum, circumspectus est et aliis examinatis, praeelectioni suae fidelius servit. Eo forte spectat praeceptum Ethici, legere libros praecipientis. (Ed. G. p. 111.)

auf litterarischer Bildung beruht [1]). Wobei wieder festzuhalten ist, dass alle menschliche Wissenschaft der göttlichen Gnade und Erleuchtung bedarf, da sie sonst in Irrthümer und Superstition zu sinken pflegt, wie diess bei dem Terentius Varro geschah [2]) (c. 9). Ist also die Lectüre dringend zu empfehlen und zwar alle Lectüre, so muss diess doch immer im sittlichen Geiste und im Interesse der moralischen Besserung geschehen, wodurch man vor Verirrung geschützt, zwischen Wahrem und Falschem unterscheiden lernt [3]). Christliche Bücher zu lesen ist sicherer; doch auch die Heiden soll man nicht vernachlässigen [4]), denn wir müssen den Bienen gleichen, welche überall herumfliegend sich die Stoffe sammeln, aus denen sie durch die ihnen eigene Kraft der Umformung den Honig bereiten. So allein erreicht man die wahre Philosophie, die Königin aller Wissenschaften [5]), deren innerstes Wesen, wie oft bemerkt, darin besteht, den Menschen durch das Band der Wahrheit und Liebe mit Gott zu vereinen [6]) (c. 11). Diesem Princip gegenüber erscheint

---

1) Poetas, historicos, oratores, mathematicos probabilis mathematicae quis ambigit esse legendos, maxime quum sine his viri esse nequeant vel non soleant litterati? Qui enim istorum ignari sunt, illitterati dicuntur, etsi litteras noverint. (Ed. G. p. 112.) Dasselbe Thema werden wir im Entheticus und Metalogicus wiederholt und ausgeführt finden. Johann macht es zu einer wesentlichen Aufgabe seiner Schriftstellerei, das Studium der Litteratur, besonders der antiken, auf jede Weise zu empfehlen.

2) Ging es Varro so — quis ex sola lectione, nisi adsit gratia illustratrix, creatrix, vivificatrixque virtutum, credat posse fieri hominem sapientem? (Ed. G. p. 116.)

3) Hoc enim lectione semper quaerendum est, ut homo se ipso melior jugiter fiat. (Ed. G. p. 118.) Der einfachste und beste Ausdruck von Johann's eigener, innerster Lebensrichtung.

4) Vix autem invenietur scriptum, in quo si non in sensu vel in verbis non reperiatur aliquid, quod prudens lector emittit (ich lese admittit). Ceterum libri catholici tutius leguntur et cautius; et gentiles simplicioribus periculosius patent, sed in utrisque exerceri fidelioribus ingeniis utilissimum est. Nam exquisita lectio singulorum, doctissimum; cauta electio meliorum, optimum facit. (Ed. G. p. 119.)

5) Ipsa siquidem rerum omnium continet disciplinam, et omnium moderatrix, universis humanae vitae actibus et verbis et cogitationibus modum et terminos ipsa constituit. (Ed. G. p. 121.)

6) Si ergo omnia quae scripta sunt prophetis famulantur et legi,

das Gebahren der meisten Philosophirenden höchst verfehlt, leer und abgeschmackt. Diese Leute gefallen sich in sinnlosen oder doch fruchtlosen Klopffechtereien um Worte, wie namentlich um das Problem von der Realität der Universalien, und bedienen sich einer gänzlich verkehrten Methode des Studirens wie des Lehrens (c. 12). Die Bedingungen aber, unter denen man ein ächter Weiser wird, hat Bernhard von Chartres treffend so ausgedrückt:

Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta,
Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena,
Haec reserare solent multis obscura legendo,

wobei das Letzte, die terra aliena, die Abwendung von allen irdischen Sorgen und Nöthen bedeutet (c. 13)[1]. Dazu kommt aber noch die Liebe zum Lehrer, wie Quintilian; und noch viel mehr die Liebe zu Gott, wie Tychonius geltend macht (c. 14)[2].

Damit schliesst der erste Theil des Buches, welcher die Grundsätze der wahren Wissenschaft und das Ziel der ächten Weisheit lehrend und kritisirend darzuthun bestimmt ist. Der Autor wendet sich nun zur Betrachtung der sittlichen Abwege, die er so anstellt, dass er nachzuweisen sucht, der vorgesetzte Zweck der Glückseligkeit werde nicht durch sie erreicht, sondern vielmehr das Gegentheil. Wenn dieser Abwege nun (auch hier blickt die Benutzung aristotelischer Gedanken durch) drei sind: das Leben des Genus-

---

id est, si omnis doctrina illuc tendit, ut homo subjectus sit legi Dei, quis ambigit ad regnum caritatis universa referri? Qui vero philosophando caritatem acquirit aut dilatat, summum philosophantis assecutus est finem. Haec est itaque vera et immutabilis philosophantium regula, ut sic in omnibus legendis aut discendis, agendis aut omittendis quisque versetur, ut proficiat veritati et caritati. (Ed. G. p. 121—122.)

1) In dem Commentar über jene drei Verse, welcher das ganze umfangreiche 13. Kapitel füllt (ed. G. p. 130—136) heisst es unter Andern: terram alienam philosophia exigit, et suam interdum alienam facit, immo alienam facit suam et nullo unquam gravatur exilio. Hoc est quod domesticas et quae carnis sunt, abigit solicitudines, ut homo totus quodammodo versus in spiritum, omne quod sapientiae profectum impedit, reputet alienum. Ubique tamen domi et ubique in patria etc. (Ed. G. p. 135.)

2) Unter der clavis clavium ist die gratia divina gemeint.

ses, das Streben nach Reichthum, der Ehrgeiz, so wird demgemäss der Epicureismus zuerst besprochen. Dieser sucht im Genuss das höchste Gut und die Glückseligkeit, indem er die ganz richtige Definition der Letzteren vorausschickt[1]). Es ist aber der Epicureismus insofern mit sich selbst im Widerspruch, als sich nachweisen lässt, dass man durch ein Leben ruhigen Genusses die Mittel nicht erreicht, die zum Genuss des Lebens führen. Des Boethius preiswürdiges Buch de consolatione philosophiae giebt insbesondere darüber Aufschluss, dass man das höchste Gut nicht ausser, sondern in sich suchen müsse (c. 15). Noch schlimmer aber ist die Liebe zum Besitz, weil sie innerlicher ist und eine noch heftigere Leidenschaft anzündet. Ihre beiden Seiten sind die masslose Habsucht dessen, was man nicht besitzt, und die illiberale Begierde, das festzuhalten, was man besitzt. Diess Laster heftet den Menschen an das Irdische, entfernt ihn vom Göttlichen, erreicht aber sein Ziel noch weniger, als der Epicureismus, da der Natur der Sache nach der Geizige immer unersättlich in seiner Begierde bleibt. Denn die Seele ist so edel, dass sie von der ganzen Welt nicht befriedigt werden kann, daher sie, wenn sie sich nicht zu Gott emporhebt, in jedweder irdischen Lust doch immer nur schmachtet (c. 16)[2]). Der schlimmste und gefährlichste Abweg der menschlichen Seele aber ist der Ehrgeiz, weil darin der Egoismus (cupiditas) und der Hochmuth (superbia) ihren schärfsten Ausdruck finden. Der Ehrgeiz, mit Demüthigungen aller Art verknüpft und darum wieder mit sich selbst uneins, ist die Quelle der Tyrannei und Ungerechtigkeit, der schlimmste Gegner der Freiheit und Humanität. Am schlimmsten aber und gefährlichsten tritt er in der Kirche auf.

Mit dieser Wendung geht Johann zu einem für die Cultur-

1) Siquidem Epicurus et totus grex sodalium ejus vitam beatam asserit, quae tanta semper jucunditate laetatur, ut tristitiae et perturbationis non interveniat vel tenuis motus. Vera quidem definitio est et qua nihil potest esse rotundius. (Ed. G. p. 138.)

2) Major est hiatus mentis quam corporis: et nisi seipsum Deus infundat, omnino nequit impleri. — Totus enim mundus angustus est ad quantitatem animae. (Ed. G. p. 143.)

geschichte höchst bedeutsamen Bilde der kirchlichen Zustände seiner Zeit über, welches fast den ganzen Rest des Buches (c. 17—23) füllt und von seiner Freimüthigkeit und idealen Auffassung seines Standes ein ebenso ehrenvolles Zeugniss ablegt, als es von der herrschenden Sittenlosigkeit des mittelalterlichen Klerus, zunächst in England, Kunde giebt. Da wird die schamlose Simonie, die Cumulation geistlicher Aemter, die Unsitte, sich durch Vicare vertreten zu lassen, gerügt (c. 17); die Künste werden aufgedeckt, wie man unter dem Deckmantel der Heuchelei und lügnerischer Demuth sich in die Kirche einzuschmuggeln und in kirchlichen Würden emporzukommen verstehe (c. 18); wie noch Andere, ihre ehrgeizigen Absichten gar nicht einmal verhüllend, jedes Mittel anwenden, um zu geistlichen Aemtern zu gelangen, welche sie als nichts Besseres, denn als gute Sinecuren betrachteten [1]). Solche erfreuen sich der geistlichen Freiheit, nur um dem Arme der weltlichen Ahndung zu entgehen; mit Habsucht, ja mit Raubsucht vexiren sie das Volk und erschleichen durch die schlechtesten Künste das, was nur dem Verdienste gebührt hätte [2]). Johann schildert in beissend drastischer Weise das Thun und Treiben, den Jargon und die Manieren dieser Leute (c. 19); dann aber lässt er sichs angelegen sein, aus den Novellen Justinian's die Gesetze zusammenzustellen, welche die Würde und Integrität des Klerus überhaupt, insbesondere die angemessene Erwählung der Prälaten zum Gegenstande haben [3]). Alles aber belegt er aus der heiligen Schrift (c. 20). Dann folgt er der Heuchelei der Geistlichkeit bis in die Klöster, wo sie im Schafskleide ihre Wolfsnatur behalte, weist darauf hin — was einen Einblick in die Entwicklungsgründe der römisch-

1) — ut jam non ad formam, et exemplum praebendum plebi, ordo ille videatur institutus, sed esse occasio quaedam in abundantia et securitate vivendi. (Ed. G. p. 152.)

2) Privilegio siquidem apostolico aut regio praecepto plurimi tuti sunt, ne judicibus suis obtemperent, ne justitiam faciant, ne legi Dei subjecti sint. Non reprehendo clementiam Apostolicae sedis, sed hanc indulgentiam ejus Ecclesiae Dei non arbitror expedire. (Ed. G. p. 153.)

3) Besonders aus der Nov. VI: quomodo oporteat episcopos et reliquos clericos ad ordinationem adduci. (Ed. *Heimbach* I. p. 48 folgg.)

katholischen Hierarchie gewährt — wie das Verhältniss zu Rom benutzt werde, um Straflosigkeit und Steuerexemtion zu erlangen; wie der Ablass zum schnöden Kramhandel dienen müsse[1]), wie der Zehnte durch weitgreifende Theorien zum Geldmachen ausgebeutet werde — Alles durch falsche Auslegung des Gotteswortes und der Canones. Dem wahren Mönchsthum zuwider, welches recht eigentlich das philosophische Leben darstellt und ein Himmel auf Erden ist[2]), sind dergleichen Heuchler und Pharisäer als Epicureer zu betrachten (c. 21), denen die ewige Verdammniss droht (c. 22). Die strengeren Mönchsorden nimmt Johann aber ausdrücklich von diesen Vorwürfen aus: er ergeht sich in ihrem Lobe, wenn er gleich nicht den Satz verschweigt, dass man nach Hieronymus in jedem Kleide Gott wohlgefällig sein kann, da Alles auf die Gesinnung ankommt (c. 23).

Wie das Ende der Heuchler elend ist, so das ganze Leben der Neidischen. Alle Lasterhaften streben doch wenigstens noch, wenn auch auf verkehrte Weise, nach dem Glücke, der Neidische thut diess aber überhaupt nicht einmal mehr. Auch giebt es nichts, was der Bruderliebe sich mehr widersetzte, als der Neid, da er den Andern seines eigenen Elends theilhaftig machen will und daher zu Verläumdungen und andern Schlechtigkeiten zu greifen pflegt. Ihm zur Seite geht die Verkleinerungssucht, deren Beispiele angeführt werden (c. 24).

So schlägt jedes Laster die Seele in Fesseln; die Tugend allein macht sie frei. Und wiederum ist die Freiheit die Mutter der Tugend. Auch das freie Wort des unerschrockenen Wahrheitsfreundes muss hochgeehrt werden[3]),

1) Dabei kommt sogar vor, dass schon damals das „peccare in spe" vergeben wurde, also zukünftige Sünden. (Ed. G. p. 173.)

2) Vita claustralium virtutem philosophorum incomparabiliter antecedit, aut quod melius crediderim, rectissime et tutissime philosophantur. Vorher wird von den Mönchen gesagt: Quasi terrestres angeli sunt totius mundanae perturbationis ignari. (Ed. G. p. 177.)

3) Libertatis itaque usus eximius est, eique soli displicet, qui moribus servilibus vivit. Quae libere dicuntur aut fiunt, sicut timoris ita et temeritatis expertia sunt et dum recta via inceditur, laudem merentur et gratiam. (Ed. G. p. 193.)

namentlich wenn es nicht gegen die Person, sondern die Sache gerichtet ist. Diese Freiheit nimmt zum Schluss der Autor auch für sich in Anspruch, indem er noch einmal versichert, bei seiner Schriftstellerei nur das gemeine Beste im Auge gehabt zu haben und Becket's Aufforderung zu folgen.

Das achte, letzte Buch ist dazu bestimmt, theils die ethischen Betrachtungen des vorhergehenden fortzusetzen und zu vervollständigen, theils auf die wichtigsten Punkte des früher Vorgetragenen von neuen Gesichtspunkten aus zurückzukommen, namentlich auf das Wesen der Tyrannei und das Verhältniss der geistlichen zur weltlichen Gewalt.

Im Prolog versichert uns Johann aufs Neue, an den Schluss des siebenten Buches anknüpfend, seine reine und wohlwollende Absicht: er sei übrigens entschlossen, nichts ohne die Autorität der Vernunft und bewährte Quellen in sein Werk aufzunehmen. Dann schickt er sich mit der Bemerkung, dass Schmeichelei und Prahlerei, die Art des Gnatho und die Art des Thraso (nach Terenz' Eunuchus) zusammengehörige Dinge seien, zur Schilderung der menschlichen Laster an, die er nach Gregor's Vorgange entwickelt und aus dem Hochmuth als dem Urfehler unseres Geschlechtes herleitet (c. 1)[1]. Es strebt aber, so führt er weiter aus, Jedermann nach Ruhm und Ehre, was in drei Richtungen geschehen kann[2]; der wahre Weg bleibt aber die Tugend, welche sich in Grossherzigkeit und Liberalität äussert. Letztere darf nicht zu weit gehen, sonst artet sie zu einer Schwäche und Verkehrtheit, nämlich der Verschwendung, aus, wie viele Beispiele beweisen (c. 2). Darauf wird die Prahlerei gegeisselt, welches am Beispiele des Thraso im terentianischen Eunuchus vollzogen und mit der Hinweisung auf die wahre Freundschaft im Gegensatz der Scheinfreundschaft beschlossen wird (c. 3). Noch schlimmer aber ist das der Verschwendung und Renommisterei entgegengesetzte La-

1) Ex quo constat, ei qui ad salutem tendit, primam superbiae sobolem esse extinguendam. Quae si paulisper succreverit, omnium vitiorum frutices de se gignit. (Ed. G. p. 204.)

2) Nam et ab animo aut corpore aut ab extrapositis peti debet. (Ed. G. p. 205.)

ster des Geizes, so schlimm, dass man nicht nur es selbst, sondern sogar den Verdacht desselben vermeiden muss, um nicht unliebenswürdig zu erscheinen. Die wahre Liberalität ist dagegen eine Tugend, wenn sie nämlich aus der Bruderliebe, nicht aus der Eitelkeit stammt (c. 4). Laster wie Tugenden lassen sich aber auf die beiden natürlichen Grundaffecte zurückführen, die Liebe zur Gerechtigkeit und die Eigenliebe [1]), von denen jene aus dem (freien) Willen, diese aus der Nothdurft stammt. Aus jener entspringt dann die Liebe zur Freiheit, zum Vaterlande, endlich selbst zu den Fremden, kurz, die allgemeine Nächstenliebe; aus dieser aber die Herrschsucht. Das Beispiel der alten Römer, der Charakter des Cäsar, gegenüber dem des Cato, die Worte Cicero's in seiner Schrift de re publica, die Sätze des heil. Augustinus sind dafür Belege. Ausgezeichnete Männer, wie Alexander und Aristoteles, darum von den Göttern abstammen zu lassen, weil sie überall ihren eigenen Ruhm suchten, ist ein heidnischer Irrthum [2]). Der wahre Sohn Gottes suchte nicht seinen eigenen Ruhm, sondern den Ruhm dessen, der ihn gesandt hatte, und diesem Vorbilde hat der Weise zu folgen [3]), denn auf jedem andern Wege wird nur solcher Ruhm erworben, der vielmehr eine Schande ist wie der, den der Mörder Philipp's oder der Anzünder des Dianentempels sich erworben (c. 5).

Nunmehr wendet sich Johann einem bisher nur obenhin berührten Thema zu, den Fehlern der Sinnlichkeit, besonders der Schwelgerei und der Wollust, denen mehrere Ka-

1) Quos quidem affectus in homine ab initio extitisse sacrae scripturae designat auctoritas, appetitum scilicet justi et commodi appetitum. Quorum alter in voluntate, alter in necessitate consistit. (Ed. G. p. 216—217.)

2) Et quidem in contrarium rectius collegissent, eos aut divini non esse generis; aut Deorum filios esse degeneres, *nisi quia dii gentium daemonia sunt*, et *incubi daemones* vanitatis et malitiae suae certa indicia, *si quem tamen gignunt*, relinquunt in sobole. (Ed. G. p. 220.)

3) Sic et vere sapiens omnis, vere potens et vere bonus, ad unicum omnium bonorum fontem sua omnia laudabilia refert, summam scilicet creatricem et individuam trinitatem. (Ed. G. p. 220.) Es ist der Grundzug von Johann's Ethik, dass man alles Gute Gott zuschreiben und danken müsse.

pitel gewidmet sind (c. 6—12). Der Ursprung dieser Gebrechen ist der Reiz der Sinne, welche wie Thore oder Pforten zu betrachten sind, durch die hindurch die Betäubung über uns kommt. Da bleibt also nichts weiter übrig, als zu fliehen, und wenn wir uns nicht, wie Origenes, der Organe berauben wollen, durch welche gesündigt wird, so müssen wir doch nach dem Rathe des Aristoteles uns den Beginn der sinnlichen Regung aus dem Gedächtniss schlagen und nur des widrigen Endes eingedenk sein. Eine reiche Sammlung von Beispielen und Dichterstellen, von Reminiscenzen aller Art setzt sodann das Verächtliche und Unsittliche der Völlerei, die Uebertreibungen der Gastereien auseinander, knüpft daran Vorschriften über den rechten, erlaubten Tafelgenuss und über die Mässigkeit überhaupt (c. 6), und geht sodann auf die leges cibariae et sumptuariae der Römer über, die mit freier Benutzung des Macrobius und anderer Alten vorgetragen werden (c. 7). Er setzt diese Betrachtungen fort, indem er „das philosophische Gastmal“ bespricht und dabei allerhand Bemerkungen verwandten Inhalts, meist aus römischen Schriftstellern entnommen, aber auch aus der heiligen Schrift anreiht, den Preis der Civilität und Bescheidenheit (verecundia) damit verbindend (c. 9), und aus dem ersten Buche der Saturnalien des Macrobius die Regeln, wie sich ein philosophischer Mann des Gastmals zu bedienen habe, hervorhebend, welche wiederum durch allerlei Beispiele und Erzählungen erläutert, erweitert und bestätigt werden (c. 10). Dann geht er zur Ehe über. Nachdem er jede andere Befriedigung des Geschlechtstriebes, als in der Ehe, als sündhaft abgewiesen[1]), erklärt er auch diese für einen blossen Nothbehelf, daher es nach dem Zeugniss des Theophrastus de nuptiis (nach Hieronymus) besser sei, ledig zu bleiben[2]). Die Schwäche und Unbändigkeit, die

---

1) Omnis ergo voluptas libidinis turpis est, ea excepta, quae *excusatur* foedere conjugali, et indultae licentiae beneficio, quicquid erubescentiae poterat inesse, abscondit. (Ed. G. p. 262.)

2) Si ergo tanta est molestia nuptiarum, quae procul dubio bonae sunt et a Domino institutae, ut eas sapiens reformidet, quis nisi demens eam approbet voluptatem, quae illicita est et tota versatur in

Unzuverlässigkeit und Verstellungskunst der Weiber wird durch mehrere Geschichtchen nachgewiesen (c. 11). Wenn die Völlerei und Wollust nicht die einzigen, so sind sie doch die allgemeinsten Laster, welche den Menschen zum Thiere herabwürdigen; während die Herrschaft des Geistes als der dem gottähnlichen menschlichen Wesen allein angemessene Seelenzustand festgehalten werden muss. Diess ist nicht nur dem früher erläuterten Satze gemäss, dass die Tugend allein frei mache, sondern verbürgt auch die Gleichheit der Menschen, welche uns Milde gegen die Sclaven, wie schon Macrobius lehrt, empfiehlt. Jeder Abweg vom Pfade der Tugend entwürdigt uns, sei es der Leichtsinn der Theaterlust und schauspielerischer Künste, sei es weibische Putzsucht und unmännliche Verweichlichung, sei es Unmässigkeit, Unnatur oder alberne Zeitverschwendung (c. 12). Mässigkeit und Frugalität, das Gegentheil von allem dem, dürfen aber nicht bis zum Geiz gesteigert werden: alle älteren Philosophen vertheidigen sie, besonders auch Seneca, den Johann bei dieser Gelegenheit ausdrücklich gegen Quintilian's Anschuldigungen in Schutz nimmt. Jene Tugenden schliessen in der That die uneigennützige Liberalität und Gastfreundschaft, edle Eigenschaften, nicht aus (c. 13). Zum wahren Ruhme gehört es, den Guten zu gefallen[1]) und Schriftsteller oder Dichter als Herolde desselben zu finden. Auf Beispiele des wahren Ruhmes, der Gerechtigkeitsliebe und ihres Gegentheils, sowie auf eine Reihe beiläufig angeführter Weisheitsregeln des Publius Syrus, folgt die Lehre, dass der erstere auf der Ehrbarkeit (honestas) beruhe, die entweder das einzige oder doch das höchste Seelengut sei. Denn nicht die edle Geburt mache edel, sondern edle Gesinnung und edle Sitten, so dass über Gesundheit, Adel und Reichthum immer die Tugend zu stellen ist[2]), welche freilich,

---

sordibus, quam homines culpant et Deus procul dubio condemnabit?" (Ed. G. p. 272.)

1) Qui veram licet humanarum laudum gloriam concupiscunt, dant operam bene judicantibus non displicere. Refert enim plurimum, quis cui et unde placeas. (Ed. G. p. 293.)

2) Ex his patet, quia nec valetudinis nec generositatis nec copiae

wie die Peripatetiker den Stoikern gegenüber mit Recht geltend machen, Mittel und Werkzeuge bedarf, um hervorzutreten. Ist nun jedwede Tugend liebenswerth (gratiosa), so besonders die Freigebigkeit, der entgegen der Geiz als das schmählichste Laster erscheint (c. 15).

Nach diesen Ausführungen erhebt sich Johann wieder zu einer allgemeinen Anschauung der Ethik. Der Garten der Weltlichkeit oder des Epicureismus, so lässt er sich vernehmen, strömt vier Flüsse aus, die Habsucht, die Sinnenlust (luxuria), die Herrschsucht (tyrannis) und den Ehrgeiz — diese vier Ströme (das umgekehrte Bild der Paradiesesflüsse) ertränken die ganze Welt, mit Ausnahme der wenigen Gotteskinder, welche die Arche seiner Kirche umschliesst. Die Laster wachsen durch Uebermass und Mangel an Gleichgewicht aus natürlichen Trieben hervor, welche der Geist Gottes allein zur Tugend leiten kann (c. 16).

Noch einmal kommt sodann Johann, ehe er sein Werk abschliesst, in einer langen Episode (c. 17—23) auf die Frage der Tyrannei, das Verhältniss der weltlichen und geistlichen Herrschaft zu einander und die kirchlich-politischen Zustände seiner Zeit zurück. Ausgehend von der Unterscheidung des Tyrannen vom wahren Fürsten, wie des schlechten Staates vom guten, macht er nochmals darauf aufmerksam, dass es auch geistliche Tyrannen gebe, welche im Gegensatze zum wahren Hirten, als Miethlinge in der schärfsten Weise gebrandmarkt werden [1]) (c. 17), und wiederholt dann seinen früher erörterten Satz, dass die Tyrannen Gottes Diener wären, um die Bösen zu strafen und die Guten zu bessern [2]). Diess an Beispielen zu zeigen, geht er auf die

---

est laus prima, sed virtutis, cujus haec instrumenta sunt et ideo appetenda. (Ed. G. p. 302.)

1) Pastori itaque debetur amor, quia diligit. Mercenario patientia, quia videtur amantem imitari. Furi vero non debet ecclesia nisi poenam. (Ed. G. p. 314—315.)

2) Omnis autem potestas bona, quoniam ab eo, a quo solo omnia et sola sunt bona. Utenti tamen interdum bona non est aut patienti, sed mala, licet quoad universitatem sit bona, illo facienti qui bene utitur malis nostris. Sicut enim in pictura fuscus aut niger color aut aliquis alius per se consideratus indecens est et tamen in tota pictura decet, sic per se quaedam inspecta, indecora et mala; relata ad uni-

römische Cäsarengeschichte über, welche im Lichte christlich-sittlicher Weltanschauung herangezogen wird, um seine Sätze zu erhärten (c. 18 u. 19), verweist dann auf sein Buch de exitu tyrannorum und bringt aus verschiedenen Erzählungen des alten Testaments heraus, dass Gott die Tyrannen hasse und verderbe, und dass sie umzubringen verdienstlich sei [1]), falls man nicht etwa durch Eid und Pflicht ihnen unterthan sei (c. 20). Besonders dient die Geschichte des abtrünnigen Julianus, nach Cassiodor's Auszügen erzählt, dazu, zu zeigen, dass die Verfolgung der Kirche und ihrer Getreuen ins Verderben stürze, aber auch die Wunder des heil. Edmund gegen den Missethäter Sven und den tyrannischen Eustachius, den Sohn König Stephan's, bezeugen ihm dasselbe [2]) (c. 21). Gideon wird sodann als Musterbild des wahren Fürsten aufgestellt, der die Herrschaft ausschlug, weil sie Gott allein gebühre. Denn nicht ungestraft werde Gott Widerstand geleistet, wie vom Antiochus geschah oder vom König Stephan von England [3]) (c. 22). Diess erinnert

---

versitatem bona apparent et pulchra eo omnia adoptante, cujus omnia opera valde sunt bona. Ergo et tyranni potestas bona quidem, tyrannide tamen nihil est pejus. (Ed. G. p. 321.)

1) Ut autem et ab alia constet historia, justum esse publicos occidi tyrannos, et populum ad Dei obsequium liberari, ipsi quoque sacerdotes Domini necem eorum reputant pietatem etc. Sic Holofernes etc. (Ed. G. p. 336.)

2) Ubi sunt, fügt Johann hinzu (ed. G. p. 355), ut de domesticis loquar, Gaufridus, Milo, Ranulphus, Alanus, Simon, Gillebertus non tam comites regni quam hostes publici? Ubi Willelmus Saresberiensis? Ubi Marimo, qui impellente beata virgine, invidit in foveam, quam parabat? usw. Diese gewaltthätigen Barone hatten sich kirchenschänderischer Handlungen schuldig gemacht, wofür die Strafe Gottes sie erreicht hatte.

3) Bei dieser Gelegenheit erfolgt jene so viel besprochene Aeusserung Johann's: „Tempore regis Stephani a regno jussae sunt leges Romanae etc.“ (Ed. G. p. 357.) Vgl. oben p. 17—18. Man streitet besonders, ob der Ausdruck „leges Romanae“ nur auf das jus civile oder aber zugleich auch auf das damals neu erfundene jus canonicum, im decretum Gratiani vertreten, gehe. Vgl. *Carol. Wenck*, Magister Vacarius primus juris Romani in Anglia professor. Lipsiae, J. F. Glück. 1819. 8. Was mich anbetrifft, so halte ich zwar die von Wenck beigebrachten Gründe, wonach die „leges Romanae“ zugleich die leges

Johann an das in seinen Augen fürchterlichste Uebel dieser Welt, an das Kirchenschisma, wie er selbst schon ein solches erlebt hatte [1]). In ahnungsvoller und voraussehender Weise schildert er die Zustände und Folgen einer solchen Spaltung, die bald genug eintreten sollte. Dann aber wirft er einen Blick auf die Stellung des Pontificats überhaupt und insbesondere auf die Schwierigkeiten der Lage eines Pabstes inmitten der feilen, habgierigen Römer [2]), wobei allerhand interessante Erinnerungen aus seinem Umgange mit dem damals noch lebenden Pabste Adrian IV beigefügt werden (c. 23). Dann kehrt er zum Hauptwege zurück, um noch einmal die grosse, selten beherzigte Wahrheit einzuschärfen, dass diejenigen, welche im Genuss ihren Lebenszweck suchen, denselben nicht erreichen [3]), da die Lust der Lasterhaften, welche den Menschen wie einen blinden Maulwurf an den Staub fesselt, sich in das Gegentheil verkehrt. Denn nachdem einmal die Unschuld verloren gegangen ist,

---

ecclesiasticae bedeuten sollen, nicht gerade für stringent, bin aber doch geneigt, seine Meinung für die richtige zu halten. Denn König Stephan verbot dem Mag. Vacarius ohne Zweifel jede Art des Vortrags und verbannte jede Art der vom Continent mitgebrachten Rechtsbücher; nun war Vacarius sicherlich auch Canonist, es traf also das Verbot, wenn auch zunächst vielleicht nur auf das jus civile gerichtet, doch indirect damit das canonische Recht, welches überhaupt an dem jus civile erst emporwuchs und in engster Verknüpfung damit stand, jedenfalls übrigens dem Könige so verhasst war, wie jenes.

1) Quot et quantos tumultus et strages dedit illa collisio, quando filius Petri Leonis adversus Innocentium bonae memoriae, quintum domini Adriani praecessorem, cujus vitam et felicitatem in se in aevum protendat Dominus, conatus est ab aquilone ascendere? etc. (Ed. G. p. 363). Giles schreibt mit andern Herausgebern Innocentium — Quintum (V); dieser regierte bekanntlich erst im dreizehnten Jahrhundert.

2) Sed licet omnes summi pontificatus apicem deferant, quantum salva religione licet fugiendum, quam suscipiendum arbitror sapienti. Ut enim ex conscientia verum loquar, illius laboriosissima et quantum ad statum praesentis seculi pertinet, miserrima videtur esse conditio. Si enim avaritiae servit, mors ei est. Sin autem, non effugiet manus et linguas Romanorum. Nisi enim habeat unde obstruat ora eorum manusque cohibeat, ad convicia, ad flagitia et sacrilegia perferenda, aures, oculos duret et animum. (Ed. G. p. 365.)

3) De loco voluptatis exclusus est homo, ex quo libido praevaluit. (Ed. G. p. 368.)

entwickelt sich gewissermassen naturgemäss mit dem Fortschritt des menschlichen Alters die Sünde, wie schon Virgil, der weiseste Seher unter den Alten, in den sechs ersten Büchern der Aeneis diesen Process des menschlichen Lebens typisch und allegorisch dargestellt hat[1]). Das beste Leben besteht also darin, dem wahren, nicht dem scheinbaren Glück nachzutrachten (c. 24). Der Weg aber, der zum wahren Glücke führt, ist der von Christo gezeigte, so zwar, dass dieser Weg christlicher Tugend in der Erkenntniss einerseits, andrerseits in der Ausübung des Guten besteht. Den Anfang bilde die Selbsterkenntniss, denn die Erkenntniss überhaupt, wie sie der Anfang des Sündigens war, ist auch der Anfang der Umkehr zum Guten[2]). Das Gute selbst aber kommt aus der Gnade Gottes, ohne welche wir weder es zu wollen noch zu vollbringen vermögen[3]). Ihr zuerst nachtrachtend, erhalten wir alle andern Güter des Lebens auch und werden der ächten, bleibenden Glückseligkeit theilhaftig.

Und an Thomas selbst wie zum Abschied sich wendend, ermahnt ihn Johann, immitten der Pracht aber auch der Verlockung des Hof- und Kriegslebens sich selber treu zu bleiben[4]), und fordert ihn auf, gütig das vorliegende Werk aufzunehmen, in welchem Niemand persönlich angegriffen sei[5]), Alles aber den Zweck habe, das beste Leben

---

1) Siehe oben p. 97—98. Vgl. p. 372 ed. G.

2) Ergo a ligno scientiae dum prohibitus illud ascenderet, a veritate, virtute, vita cecidit et deviavit homo, nec revertetur ad vitam, nisi ad arborem scientiae redeat et inde veritatem in cognitione, virtutem in opere, vitam in jucunditate mutuetur. (Ed. G. p. 375.)

3) Non tamen eatenus Maronis aut gentium insisto vestigiis, ut credam quempiam ad scientiam aut virtutem propriis arbitrii sui viribus pervenire. Fateor gratiam in electis operari et velle et perficere etc. (Ed. G. p. 376.)

4) Nec inhibeo, quin vestibus niteas deauratis circumdatus varietate, quin epuleris quotidie splendide, quin primos honores habeas: et ut paucis multa complectar, quin tempori, sed *et perversis moribus*, rectus tamen, ut es ipse, in omnibus morem geras et suis lenociniis irridentem irrideas mundum. Major enim es, quam ut debeas aut possis (licet jam hic ceperit multos) capi tendiculis ejus. (Ed. G. p. 378.)

5) Quae autem de curialibus nugis dicta sunt, in nullo eorum, sed forte in me aut mei similibus deprehendi; et plane nimis arcta lege

zu empfehlen [1]). Damit empfiehlt sich der Autor den Gebeten seiner Leser und der Gnade Gottes (c. 5).

Fassen wir nach dieser detaillirten Inhaltsangabe des Policraticus das Bild desselben in wenige grössere Züge zusammen, so fällt dabei zuerst auf, dass in diesem Werke sowohl der Stoff aus sehr verschiedenen, ja zum Theil einander entgegengesetzten Elementen zur Einheit gebildet ist, als auch dass die Form eine grosse Mannigfaltigkeit und Variation zeigt. Neben dem dogmatischen Vortrag tritt uns eine weitschichtige Exemplification der Lehren, und neben der positiven Unterweisung zur Sittlichkeit eine eingehende Kritik aller derselben gegenüberstehenden Thorheiten, Fehler und Laster der Menschen entgegen: die Philosopheme sind von Erzählungen, Anecdoten und Citaten aller Art umgeben, werden durch poetische Blumen verziert, durch mancherlei anmuthige Episoden unterbrochen und verleihen wiederum diesem massenhaften Beiwerk durch ihren Ernst eine höhere sittliche Bedeutung. Dieser letztere Gesichtspunkt, der ethische, ist überhaupt der durchschlagende des ganzen Buches. Johann's Ethik aber erscheint aus heidnischen und christlichen Elementen wiederum zusammengearbeitet. Einmal sind es die Alten, welche er, Philosophen wie Poeten, als Lehrmeister benutzt und heranzieht, dann wird wiederum die heilige Schrift als die Quelle reinster Weisheit und Tugendlehre über jenen Vorhof der Heiden hinausgesetzt. Die beiden Lehrweisen nun weiss Johann nach Anleitung der grossen Kirchenväter Hieronymus und Augustin zum Entwurf eines Systems kirchlich-politischer Weltanschauung fördersam auszubeuten, welches für uns ein hauptsächliches Interesse am Policraticus ausmacht. Ohne Plato's Republik oder auch nur des Aristoteles ethische und politische Schriften als Vorbilder gekannt zu haben, ist Johann dennoch zu

---

constringor, si me ipsum et amicos castigare et emendare non licet. (Ed. G. p. 379.)

1) In quibus fuit propositi, semper a nugis ad bona transire seria et ad id, quod decet aut prodest, instituere vitam. (Ed. G. p. 379—380.)

einem wenn auch nicht wissenschaftlich begründeten so doch vermittelten Ganzen objectiver Sittenlehre gelangt, welches nicht aller künstlerischen Form entbehrt. Dass der Grundzug desselben ein hierarchischer ist, darf uns nicht Wunder nehmen: dem Zeitalter unseres Schriftstellers war in der That eine ideale Weltanschauung nur in dieser Form gegeben. Wie die christliche Lehre allein heilbringende Wahrheit enthält, so muss seiner Ansicht nach die Kirche als das von Gott verordnete Gefäss betrachtet werden, welches jene Wahrheit in sich schliesst und der irrenden, schmachtenden Menschheit darbietet; die Organe der Kirche und ihr eigentlicher Bestand, nämlich die Priesterschaft, sind daher als die Vertreter desjenigen Princips anzusehen, welches als das schlechthin erste auch unbedingt zu herrschen hat. Mithin muss auch der Kirche, deren Oberhaupte und treuen Dienern, Alles sich beugen. Auf der Seite der Theorie nun unterjocht die christliche Wahrheit alle Weisheit der Heiden, deren reiche Fülle sie kritisch sichtend zu einem geistigen Schatze zusammenträgt; in der Praxis des politischen wie socialen Lebens tritt das christliche Princip den verschiedenen Formen des Aberglaubens und der Thorheit, den Lastern der Menschen und unter Andern auch den Verkehrtheiten des Hoflebens mit den Forderungen einer reinen, auf das Vorbild Christi und christlicher Glaubenshelden gegründeten Sittlichkeit entgegen.

Allerdings giebt der Policraticus mit seinem reichen Inhalte den Standpunkt, die innere und äussere Erfahrung, die Resultate des Studiums und des Nachdenkens nur eines Mannes wieder, aber da dieser Mann sich so recht immitten der geistigen Strömung seiner Zeit bewegte, indem er an dem grossen politisch-kirchlichen Dilemma seines Jahrhundert ebenso lebendig und persönlich Theil nahm, als an den wissenschaftlichen Problemen desselben, so ist diess Werk andrerseits zugleich als der edelste Ausdruck des Zeitbewusstseins selbst zu betrachten. Der Enthusiasmus ferner, welcher unsern Johann für seine Idee beseelte, befähigte ihn auch, durch sein ganzes Werk hindurch trotz aller Mannigfaltigkeit und Wandelungen den Grundgedanken desselben festzuhalten, so dass die bunte, einer Mosaikarbeit

vergleichbare Masse des Inhalts keineswegs einer künstlerischen Einheit entbehrt. Wir haben zwar im Policraticus kein im wissenschaftlichen Sinne systematisches Ganzes vor uns, aber doch eine umfassende, man möchte fast sagen allseitige Behandlung des Thema's, nicht methodisch gearbeitete, logisch gegliederte Begriffsentwickelungen, aber prächtige, eindringliche Sentenzen neben der dem Mittelalter so eigenthümlichen exemplicifirenden Typik, nicht ein schönes Ebenmass der Form endlich, den letzten Stempel schriftstellerischer Meisterschaft, wohl aber einen frischen, lebendigen Redefluss, dessen anmuthige Abwechslungen von Text und Citat, Vorschrift und Kritik, Lehre und Erzählung, von Anfang bis Ende fesseln. Ein Sittenspiegel des Hof- und Staatslebens, des Kirchen- und Mönchswesens, ist der Policraticus zugleich eine Fundgrube classischer, patristischer, überhaupt wissenschaftlicher Reminiscenzen, welche aus dem überall hervorgehobenen ethischen Gesichtspunkte beigebracht werden. Die biblische Theologie, zumal des hierarchisch benutzbaren alten Testamentes gewährt das hauptsächlichste Beweismittel, so zu sagen den Grundstoff des Werkes; den letzten Abschluss der Anschauungen Johann's macht aber jene mystische Ineinsbildung von Religion und Sittlichkeit, welche er aus Augustinus kennen gelernt hatte und in der Schule von St. Victor vertreten fand. Zwischen diesen beiden Grundelementen der biblischen Theologie und der Mystik wogt ein reicher Strom der Erudition und Lebenserfahrung, wovon die erstere in der philosophischen Litteratur mit Hinzunahme der dem 12. Jahrhundert zugänglichen römischen Dichter, zumal des allegorisch gedeuteten Virgil's und der moralisirenden Satiriker, ihren Mittelpunkt hat; wovon die letztere aber durch Johann's persönliche Schicksale ihre eigenthümliche Färbung erhielt. Unter dem Druck der tyrannischen Herrschaft Stephan's ins Amt getreten, sah er darauf die verwandten Bestrebungen Heinrich's, die Kirche unter das weltliche Joch zu beugen, nicht nur aus nächster Nähe: er litt sogar persönlich darunter. Da bot die in Aussicht genommene Wahl seines Freundes und Gönners zum Primas ihm die gewünschte Gelegenheit, seine Gesinnungen zu äussern, aber wo möglich auch praktisch zu verwerthen.

Insofern ist der Policraticus allerdings eine Gelegenheitsschrift, indem er zugleich den Ausdruck der gesammten Lebensanschauung seines reichbegabten Autors bildet, der mit christlicher Demuth männlichen Freimuth, mit litterarischer Gelehrsamkeit philosophischen Scharfsinn, mit der Reinheit des Herzens die Fülle grosser Gedanken verbindet.

2. Entheticus.

Zum Policraticus steht ein anderes Werk Johann's im engsten Bezuge, nämlich das erst im Jahre 1843 im Druck bekannt gewordene, aus etwa 926 Distichen bestehende Gedicht, welches der Herausgeber Chr. Petersen nach dem Zeugnisse der vermuthlich ältesten Handschrift „Entheticus" genannt hat. Diess Gedicht trägt also nicht nur denselben Titel als die oben p. 146—148 in Betracht gezogenen, ähnlich betitelten Dedicationsverse des Policraticus (Si mihi etc.), sondern ist auch sehr verwandten Inhalts mit dem Letzteren, wie es denn neben „Entheticus" den Zusatztitel „de dogmate philosophorum", der doch sehr stark an das „de vestigiis philosophorum" erinnert, in den beiden bis jetzt bekannt gewordenen und vielleicht einzig vorhandenen Handschriften trägt [1]).

Was nun zuerst die Zeit der Abfassung dieses Gedichtes betrifft, welches ich mit dem Herausgeber immer als Entheticus bezeichnen will, obgleich solch' ein wunderlicher Name schwerlich von Johann herrührt, so fällt diese in die ersten Jahre König Heinrich's II, wie aus den VV. 1463—64 erhellt:

Ebria fortunae donis nova curia *rege*
Sub puero credit cuncta licere sibi.

Ebendarauf führt der letzte Theil des Werkes, wo auf die Zeit des Königs Stephan und die zu derselben thätigen Feinde des Clerus, Hofleute und Beamte höchst bittere, zweifelsohne aus frischestem Andenken stammende Invectiven gemacht werden. Da das Gedicht gleichfalls dem Reichskanzler Thomas Becket dedicirt ist, der als abwesend, offenbar auf dem Continente, erscheint, so wird es in die zweite

1) Vgl. *Petersen's* Ausgabe des Entheticus p. XIII—XVII.

Hälfte der funfziger Jahre, nicht weit entfernt vom Policraticus, aber etwas früher als der Policraticus zu setzen sein, über dessen Herausgabe es vermuthlich in den Hintergrund trat. Der Entheticus ist ebenso, wie der Policraticus, in Canterbury abgefasst:

Ergo via, quocumque placet, securus abibis,
Sed tamen ad patriam dulcius ire tuam —
Pontificum regumque parens te Cantia fovit
Hospitiumque tibi praeparat, immo domum [1]).

ganz ähnlich wie es im „Si mihi" heisst:

Cantia te felix genuit, te Cantia fovit
Illustris regum pontificumque parens [2]).

Beide Gedichte setzen überhaupt eine gleiche Prosopopoeie voraus, wonach das Gedicht als Wanderer zu Thomas auf den Continent gesandt wird und nachdem es bei diesem seine Mission vollendet, zu Johann nach dessen Wohnsitz und seiner Heimath Canterbury zurückkehrt [3]).

Wenn nun das Gedicht sich vornehmlich mit der Darstellung der Grundgedanken alter und christlicher Philosophie, sowie mit der satirischen Beleuchtung gewisser Zeitverhältnisse und der sie tragenden Persönlichkeiten beschäftigt, so liegt es nahe anzunehmen, dass wir in diesem Entheticus den ersten Entwurf desjenigen Werkes haben, welches Johann später als Policraticus weit vollständiger und angemessener in Prosa ausgeführt hat. Man könnte sogar vermuthen, dass unser Entheticus bestimmt gewesen sei, an die Spitze des Policraticus als einleitendes Gedicht zu treten und dass später an dessen Stelle das kürzere und dafür passendere „Si mihi" anfangende Carmen gesetzt wurde. Wenigstens heben die ältesten Handschriften auch dieses letztere, gleichfalls Entheticus genannt, immer als ein besonderes Werk hervor und sondern es vom Policraticus ab, dessen Introduction es bildet. Dem Saresberiensis mochte, als er mit seinem

1) V. 1635—1639.
2) V. 153—154.
3) Damit fallen die Vermuthungen Petersen's, welcher den Autor und dessen Werke immer nach Oxford zu setzen sucht, ohne den allergeringsten stichhaltigen Grund dafür aufzubringen, zusammen. (Vgl. p. VI–VIII der Ausgabe.)

grossen Policraticus mehr vorrückte, der längere Entheticus unpassend erscheinen als Dedicationsgedicht desselben; die darin vorkommenden Ausfälle auf Personen, die den Zeitgenossen ohne Zweifel sehr deutlich bezeichnet waren, mehr noch die wenig ehrerbietige Weise, mit der des Königs Heinrich und seines Hofes darin Erwähnung geschieht, mochten ihn abschrecken, das Gedicht als Dedication des Policraticus in die Welt und in das Feldlager vor Toulouse zu schicken. Und wenn es wirklich ein erster Entwurf zur Ausführung derjenigen schriftstellerischen Conception war, welcher durch den Policraticus selbst völligere Genüge geschah, musste sich Johann im Laufe der Arbeit und der Zeit nicht überführen, wie unangemessen es gewesen sei, wissenschaftliche Dinge, zumal philosophische Begriffe und deren Kritik, in Versen abzuhandeln? Der Geschmacklosigkeit des Mittelalters wurde es zwar nicht schwer, selbst die Lehren der Dialektik in Hexameter zu bringen und ganze philosophische Systeme in Versen zu verarbeiten, aber Johann war eben mit so viel glücklicherem Instincte des Rechten beseelt, dass er wenigstens sein Gedicht von dem Prosawerke ganz trennte, vielleicht sogar es nicht einmal herausgab. Wahrscheinlich wird es über den Policraticus ganz in den Hintergrund getreten sein; man findet es weder von ihm selbst noch von andern Zeitgenossen erwähnt und nur eine fast gleichzeitige Handschrift scheint die Tradition erhalten zu haben[1]). Mit Recht macht Petersen darauf aufmerksam, dass der Entheticus in seinem zweiten Theile ähnliche Lebensverhältnisse voraussetzt, als der Policraticus und dessen Eingangsgedicht „Si mihi", dass er aber vor beiden geschrieben sein müsse. Auch daran dürfen wir nicht zweifeln, dass er in seinem zweiten Theile bestimmt gewesen sei, den Reichskanzler an seine Pflichten gegen die Kirche zu mahnen. Johann fasst darin, ganz wie im „Si mihi" und im Schlusskapitel des

1) Der Codex Cantabrigiensis enthält Erweiterungen, welche auf grössere Entfernung von der Quelle schliessen lassen. Der Codex Londinensis, nach dem Petersen edirt hat, wird also die Grundlage bleiben müssen. Eine genaue Vergleichung beider Handschriften ist freilich noch nöthig, ehe sich ein abschliessendes Urtheil fassen lässt.

Policraticus [1]), seinen hochgestellten Freund als einen stillen Anhänger des hierarchischen Principes, der nur die Maske des Weltmenschen annehme, damit er um so viel besser für die geistlichen Interessen wirken könne, der aber solcher Ermunterung bedürfe, um nicht allzusehr dem Hofleben und dessen Verlockungen nachzuhangen. Damit wäre denn auch der so curios klingende Titel „Entheticus“ erklärt, denn Entheticus ist doch offenbar nur eine vielleicht von Johann selbst oder doch von den Abschreibern gemachte Verderbniss von Nutheticus [2]), und die Lesart Eutheticus käme daher der Wahrheit noch näher. Erfahren wir nun aus dem Gedichte selbst [3]), dass Thomas den gelehrten Freund zum Schreiben aufgefordert hatte, so gewinnt die Vermuthung Raum, dass diese Aufforderung an Johann eigentlich darauf ging, seiner für die damaligen Engländer einzigen und sicher angestaunten Kenntniss alter und neuer Philosophie litterarischen Ausdruck zu geben, dass der kluge Mann aber wie im Policraticus, so auch hier, die Gelegenheit benutzte, an die Darstellung philosophischer Lehren persönliche, ihm viel mehr noch am Herzen liegende Dinge anzuknüpfen.

Von diesem Gesichtspunkt aus allein scheint der Zusammenhalt zwischen den beiden, sonst ganz heterogenen Theilen des Gedichtes zu erhellen. Denn bis v. 1282 reicht eine zwar von der Kritik gewisser Richtungen in der gelehrten Welt jener Tage ausgehende, übrigens aber ziemlich objective und wissenschaftlich gehaltene Darlegung philosophischer Dinge; von da an wendet sich die Rede, an Thomas' Lob anknüpfend, in geschicktem, aber fast plötzlichem Uebergange zur Betrachtung der Zeitverhältnisse, zur Geisselung antihierarchischer Machthaber, zur Erwägung der Beziehungen, in denen Becket zum alten Erzbischofe, zum

---

1) Ed. G. p. 2. p. 378—379. Vgl. oben p. 148.

2) Nach dieser Bemerkung sind denn auch Petersen's Etymologien über ἐνϑετέω und εὐϑετέω (p. XIII), von welchen Verbis sich unser guter Saresberiensis gewiss niemals etwas hat träumen lassen, als nicht zur Sache treffend zu betrachten.

3) Qui jubet, ut scribas, solet idem scripta fovere (v. 1291) — von Thomas gesagt.

Könige und zum Hofe steht, zur Ertheilung von Rathschlägen, Ermahnungen und Warnungen an den Reichskanzler — kurz zu einer Reihe subjectiver, persönlicher Momente, mit denen es auch schliesst.

Um näher auf den Inhalt dieser didactischen Elegie einzugehen, so wird zu Anfang derselben nach einer Anrufung des göttlichen Geistes wiederum mit ovidianischer Prosopopoeie das Büchlein aufgefordert, von sich Rechenschaft abzulegen. Die Antwort ist, dass es zunächst mit Hülfe der Wahrheit und Vernunft (des Schwesterpaares Alethia und Phronesis — nach Marcianus Capella) zur Darstellung des Triviums gehen wolle (v. 23). Ehe aber diess geschieht, werden die verkehrten Richtungen gelehrter Zeitgenossen, die Schulpedantereien, die dialektischen Nugae, auf höchst ergötzliche und instructive Weise verspottet (v. 27—164) und zwar besonders von dem Gesichtspunkt aus, dass die antike Litteratur und classische Bildung den allein sicheren Unterbau gediegener Wissenschaftlichkeit abgeben könne. In drastischer Weise werden die logischen Sylbenstecher, welche von den Alten mit alleiniger Ausnahme des Aristoteles nichts wissen wollen, sondern sich einer höheren, ganz neuen Weisheit rühmen, geschildert (v. 39—124) und die widerwärtigen Folgen so verkehrten Treibens hervorgezogen (v. 125—140), woran sich Seitenhiebe auf den verhassten König Stephan und dessen Kanzler, den „Mandrogerus" anschliessen (v. 147—156). Dann aber geht der Autor zur Sache selbst. Er zählt die Bedingungen auf, welche zur Erreichung der Wahrheit dienen (v. 167—174) und fasst dieselben in dem Satze zusammen, dass nach Allegorie des Marc. Capella Mercurius (das Wort) mit der Philologia (der Vernunft) verbunden werden müsse (v. 175—220)[1]. Diess sei aber das Werk der göttlichen Gnade (v. 221—222)[2], welcher überhaupt jede gute Regung, jede Tugend, jedwedes Glück verdankt werde (v. 223—244). Wenn nun die Philosophie als das edelste

---

1) Mercurius verbi, rationis Philologia
Est nota, quae jungi Philosophia jubet. (V. 213—14.)

2) Non valet has Juno conjungere, non Hymenaeus —
Pronuba virtutum gratia sola potest. (V. 221—222.)

Geschenk der Gnade zu betrachten sei (v. 245—250), die den Menschen namentlich davor schütze, sich der blinden Glücksgöttin zum Spielwerk hinzugeben (v. 251—264) weil sie eben die durch Gottes Beistand wiederhergestellte Freiheit des Willens voraussetzt (v. 265—276), so ist sie dadurch auch die Führerin zum Heil und zur Seligkeit (277—278)[1]: sie hat also einen sittlich religiösen Zweck und tritt dem listigen, Hochmuth einflössenden Verführer der Menschen, dem Bösen, diametral entgegen (v. 279—293); sie befähigt uns zu jenem sittlichen Kampfe, in welchem es sich um das ewige Leben handelt (v. 293—304). Man kann abschliessend sagen, die Philosophie sei die Liebe zu Gott (305—306)[2], weil Gott die Weisheit selber ist; sie muss sich daher auf den Glauben stützen (v. 309—318), ohne welchen man nicht zur Wahrheit gelangt, sondern sich nur in Irrthümer und Sünden stürzt (v. 319—324). Die Philosophie nun hat von der Idee der Ordnung und der Gesetzmässigkeit auszugehen (v. 325—326), welche sowohl die reale Welt, als die der Wissenschaft beherrscht und in der Methode des Lehrens und Lernens sich wiederspiegeln muss (v. 327—346)[3]. Letzteren Punkt hebt Johann mit dem grössten Nachdruck hervor, indem er geltend macht, dass unmethodisches, die classischen Vorbilder verachtendes Philosophiren nur Schwätzer bilde (v. 331—358). Demgemäss müsse mit dem Trivium begonnen werden, dessen dritte Disciplin, die Rhetorik, die formelle Bildung abschliesse (v. 361—364), und welches die Grundlage jedweder Wissenschaft sei. Von da aus möge man zur Physik und Ethik übergehen (v. 365—370), sodann zur Rechtswissenschaft oder zur Medicin (v. 371—372), endlich aber zur Theologie, der Krone aller Wissenschaften (v. 373—374). Die letz-

---

1) Philosophia quid est nisi fons, via duxque salutis,
Lux animae, vitae regula, grata quies? (V. 277—278.)

2) Si verus Deus est hominum sapientia vera,
Tunc amor est veri philosophia dei. (V. 305—306.)

3) Ordine cuncta geri praescribit philosophia
Et statuit cunctis rebus inesse modum,
Ordine cuncta docet, causamque modumque legendi
Tradit et in cunctis artibus ordo placet. (V. 325—28.)

tere Wendung giebt dem Dichter Gelegenheit, seine Auffassung des göttlichen Wesens in wenigen aber bedeutungsvollen Zügen darzulegen (v. 375—418): wenn Materie und Form, bewegende Ursache (artifex) und Zweck die höchsten Kategorien des metaphysischen Denkens sind, so finden diese alle vier auf Gott ihre Anwendung. Er ist die Grundlage desselben (v. 379); als die Idee des Guten die Form desselben, zugleich aber auch als solche das Licht unserer Seele, indem er seinen Glanz, um sich uns als Wahrheit zugänglich zu machen, mildert (v. 385—390). Die Wahrheit ist demnach (beiläufig gesagt) eine dreifache: der Wirklichkeit (rei) mittelst der aufgeprägten göttlichen Form, des Denkens (intellectus) durch die erleuchtende göttliche Idee, des Wortes (sermonum) [1]), mittelst der göttlichen Offenbarung der Schrift (v. 395—412). Ferner ist aber Gott als Weltschöpfer die bewegende Ursache (v. 413—418) und endlich der Zweck, nämlich unserer Liebe, welche unserem Wesen allein angemessen ist, es allein sättigt und glücklich macht (v. 419—432). Darum also ist die heilige Schrift als göttliche Offenbarung die Quelle alles Guten, die Königin aller Bücher (v. 433—441); sie heiligt uns und muss von der Philosophie als Hauptstück anerkannt werden (v. 442—444), der alle Disciplinen zu dienen und auf die sich Theorie und Praxis zu beziehen haben (v. 446—50).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen geht nun Johann dazu fort, die verschiedenen Lehren der alten Philosophen darzulegen, um sie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft aus einer eingehenden Kritik zu unterziehen. Dabei findet er Gelegenheit, nicht nur seine gelehrten Kenntnisse, sondern auch die Resultate seines eignen Nachdenkens, wenn auch aphoristisch, mitzutheilen (v. 451—1282).

Den Anfang macht er mit den Stoikern, deren ernste, sittliche Richtung und Weltanschauung seiner Ansicht nach auf der Vorschrift beruht, einer heilsamen Furcht vor dem Tode sich zu befleissigen (v. 451—462). Diese Todesfurcht darf aber nicht zu weit gehen, weil sie, wie überhaupt jede zu weit getriebene Furcht, zur Verzweiflung und damit zur

1) Vgl. Metalogicus l. IV. c. 36 (ed. G. p. 195).

Gotteslästerung und Gottesleugnung führt (463—490). Die heilsame Gottesfurcht ist dagegen Furcht vor der Sünde und zugleich Anerkennung der Vaterliebe Gottes (v. 491—496). Der Stoiker nun geht im Gegensatze zu diesem kindlichen Glauben an die allwaltende Vorsehung von der Vorstellung des Fatums aus[1]), womit sich der Aberglaube der Astrologie und des Sternencultus verknüpft (v. 505—510), die Freiheit des Willens aber nicht bestehen kann und daher die sittliche Zurechnung wegfällt (v. 515—522). So ist der Stoicismus in vielen Stücken der christlichen Lehre entsprechend, in vielen nicht (v. 523—525).

Die Epicureer zweitens stellen die Lust als Princip auf. Diess wäre richtig, wenn nur die Lust richtig gefasst wird, nämlich als die reine Lust des nach Gottseligkeit strebenden Gemüthes (v. 527—538), also die Freude in Gott, jenes Ziel unseres Wesens, welches im Kampfe des irdischen Daseins niemals erreicht wird, aber den Gläubigen verheissen ist, durch die Hoffnung umfasst werden kann und endlich in der That uns zu Theil werden wird als Lohn wahren Verdienstes (v. 539—562). Der Epicureer unterwirft sich dagegen der Wollust und Völlerei, indem er den Zufall zum Herrscher macht, die Welt aus Atomen entstehen und die Seele, die er materiell fasst, mit dem Körper zu Grunde gehen lässt (v. 563—574), also nur den materiellen Genuss übrig behält. Ein Sclave seiner Begierden, ehrt er das Glück als Gott und leugnet die Vernunft, fällt dafür aber auch als Schlachtopfer seines Irrthums in die Hölle (v. 575—592).

Ehe nun Johann zur dritten grossen Schule weitergeht, kommt er in einer längeren Episode (v. 595—726) auf die oben (v. 167—450) angefangene Begründung derjenigen philosophischen Weltanschauung zurück, welche er als die allein richtige betrachtet. Wenn die Idee des Guten, so hebt er an v. 395—396 anknüpfend hervor, die Quelle der Dinge

---

1) Ganz abrupt wirft Johann hier in zwei Distichen (v. 497—500) die Definition der vox dazwischen. So ächt diese Verse scheinen, so entschieden deuten sie darauf hin, dass der Verfasser die letzte Durchsicht, die eigentliche Redaction des Gedichts nicht vollzogen hat, sonst wären sie zuverlässig nicht stehen geblieben.

und ihrer Eigenthümlichkeiten ist (v. 597—602), so ist damit ausgesprochen, dass Gott die Natur selbst sei, insofern man unter Natur die Ordnung und wesentliche Verkettung der Wesen versteht (v. 603—624), oder mit andern Worten die vernünftige Ursache des Geschehens (causa causarum) ist der göttliche Wille, wie schon Plato gesagt hat (v. 625—628). Wenn nun die menschliche Vernunft nach dem Bilde der göttlichen Schöpfervernunft gemacht ist, so ist sie auch zur Wahrheit befähigt, sofern sie sich der verfinsternden Sünde entschlägt und das göttliche Licht der Offenbarung auf sich wirken lässt, von dem sie dann gleichsam durchsichtig geworden durchleuchtet wird (v. 629—640). Das göttliche Licht dient zur Selbsterkenntniss, zur Erkenntniss der Dinge, zur Erkenntniss Gottes; es zieht uns zum Guten und verleiht uns die Liebe zum Höchsten (v. 641—652) [1]. Somit ist die Philosophie wieder im eigentlichsten Sinne die Liebe zu Gott, welche uns das ewige Leben giebt (v. 653—654). Unsere Vernunft ist also der Spiegel, das Auge und die Hand der Seele, in den drei Stufen der physisch-sinnlichen, der mathematisch-abstracten, und endlich der logisch-philosophischen Erkenntniss sich erhebend (v. 661—664); sie unterscheidet das Wahre vom Falschen, und nach der Lehre des Aristoteles sich mit den Ursachen der Dinge beschäftigend, entschlägt sie sich der veränderlichen Erscheinungswelt (v. 665—678). Daraus entspringt jene Verachtung des Irdischen, die als der erste Schritt zum Heil, der Weltliebe diametral entgegengesetzt ist, gleichwohl aber die Welt sich unterwirft. Den Anfang der Weisheit macht also wiederum die Furcht Gottes, des wunderbaren dreieinigen Wesens, welches durch seine Menschwerdung uns seine Gnade zur freien Annahme bietet und zu sich zu erheben verheisst —

1) Ut se quis videat, est summi luminis usus,
Muneris est usus munus amare datum,
Muneris est usus discernere cuncta potenter,
Muneris est usus cultus amorque boni,
Muneris est usus rerum cognoscere fructus,
Muneris est usus ad meliora trahi,
Muneris auctorem cognoscere muneris usus,
Muneris est usus summus amare Deum. (V. 643—650.)

wenn nicht der dreifach drohende Hochmuth der Vernunft, des Willens und des Lebens uns daran hindert (v. 679—726).

Arcesilaus nun — so lenkt der Autor zu seiner kritischen Darstellung antiker Philosophendogmen zurück — hält sich im Ungewissen und kommt zu dem Satze, dass die Wahrheit trotz alles Suchens dem Menschen unerreichbar bleibe; auch Zeno verharrt dabei, dass im Grunde nichts gewusst werde (v. 727—738). Pythagoras dagegen, der Weisheit voll und Regenerator des in Ueppigkeit versunkenen Tarents, stellte eine Reihe positiver Lehren auf (v. 739—742). Diese werden (v. 743—762) mit dem Hinzufügen angedeutet, dass neben der Verbreitung vieler jener Zeit nützlicher Wahrheiten Pythagoras doch namentlich in der Seelenwanderungslehre gefehlt habe (v. 763—772). Einen noch höheren Ruhm gewann Socrates, welcher sich durch Heiligkeit des Lebens auszeichnete und die bisher physikalische Richtung der Philosophie zur ethischen Selbsterkenntniss umstimmte (v. 773—788). Er machte den Geist zu Gott, lehrte Verachtung der Welt und des Fleisches, und begründete die Sittenlehre auf den Satz von der Unverletzlichkeit unseres innern Wesens (v. 789—800). In dieser Lehre des grossen Mannes nun ist es falsch, dass er den Geist eines Jeden für einen Gott erklärte, dem göttliche Ehren zu erweisen seien; so wenig ist es dem Menschen gegeben, sich ganz frei von Irrthum zu halten (v. 801—806). Anaxagoras ferner lehrte den Traducianismus, die Abstammung der Seelen auf natürlichem Wege der irdischen Zeugung, welches nach dem Zeugnisse der Schrift verworfen werden muss, da ihr zufolge Gott die Seelen als unsterbliche Bilder seines Wesens jedesmal neu schafft (v. 807—820). Ueber Aristoteles, welcher Physik, Logik und Ethik zugleich umfasst habe und daher mit Recht vorzugsweise der Philosoph genannt werde (v. 821—830), folgt nun eine aus richtigen und missverstandenen Auffassungen wunderlich gemischte Auseinandersetzung, die sich auf den kosmologischen Theil seiner Lehre, auf die Theorie der Elemente und der Quinta essentia des Aethers, auf die Ewigkeit der Welt und die Unvergänglichkeit der Stoffe bezieht (v. 831—850) und mit einem begeisterten Lobe des Stagiriten

schliesst, der ein Sohn und Schüler des Apollo sei (v. 851—858)[1]). Die Kritik des Aristoteles bezieht sich auf seinen Geist des Widerspruchs und seine allzugrosse Selbstliebe (v. 859—874), von welcher Bemerkung Johann Anlass nimmt, sich über die verschiedenen Laster, besonders den oben nur kurz gerügten Hochmuth in einer längeren Episode auszulassen, die sich an jene Stelle genau anschliesst. Drei Untugenden, so lehrt Johann, sind es, welche vor allen Dingen bekämpft werden müssen: die fleischliche Begierde, die Habsucht und die aus Selbstüberhebung stammende Ruhmsucht, wider welche die geeigneten Mittel angegeben und denen gegenüber die Demuth empfohlen wird (v. 875—936)[2]).

Zuletzt kommt er auf Plato, dem der vollständigste Abschnitt gewidmet ist (v. 936—1110), da er den meisten Glauben verdiene[3]). Diese besonders der Timäusübersetzung des Chalcidius oder dem Chalcidius-Commentar sowie dem Apulejus entstammenden, daher stark neuplatonisch gefärbten Angaben stellen die Kosmologie voran, in der über Gott, die Ideen, die Materie, Zahl, Zeit und Raum gehandelt wird (v. 941—970), berühren die Unzulänglichkeit des Denkens in Bezug auf die ersten Principien (v. 971—976), gehen auf die Lehre von der Bildung, Unsterblichkeit und den Kreislauf der Seelen über (v. 977—994), kehren bei Erwähnung des grossen Jahres zu den kosmischen Einflüssen des Mondes und der Sonne zurück (v. 995—1002) und knüpfen daran die Vergleichung Gottes mit der Sonne, von denen der Eine

---

1) Si quis Aristotelem primum non censet habendum,
Non reddit meritis praemia digna suis.
Cunctis principium finemve dedisse probatur
Artibus; evincit quicquid habere cupit.
Quod potuit quemquam ratio mundana docere,
Huic dedit, ut fierent dogmata plena fide. (V. 851—856.)

2) Wenn diese Episode mit dem Verse schliesst: „Haec et Aristoteles fertur docuisse loquendo", so bezieht sich diess nicht, wie Petersen meint, auf die Empfehlung der Demuth, die einem griechischen Philosophen wie Aristoteles ganz fremd ist, sondern auf die Dreiheit der Fehler selbst, die in der aristotelischen Ethik wiederholt hervorgehoben wird. Johann musste diess — aus abgeleiteter Quelle — wissen. Vgl. Policraticus l. VII. c. 15 (ed. G. p. 138) etc. Vgl. oben p. 179—180.

3) V. 939—941. 1089—90. 1109—1110.

das belebende Princip der Geisterwelt, die andere der Körperwelt bilde (v. 1003—1012). Daran schliesst sich die Lehre von der Materie und Form, von der informirenden Schöpferthätigkeit Gottes, der an sich ohne Form und einfach, allen Dingen die immerfort wechselnden Formen einprägt, von der Ordnung der Gestirne und deren Beseelung durch die Weltseele und bewegende Geister, vom reinigenden Feuer des Aethers, vom ersten Beweger, vom Zodiacus, endlich von der Erde als dem festen Mittelpunkt der Welt und dem Kerker der Seelen (v. 1013—1088). Diess die Lehren Plato's, welche mit gehöriger Vorsicht gebraucht, den meisten Glauben verdienen (v. 1089—90). Nach einer längeren Bemerkung über die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens und die Leichtigkeit zu irren und getäuscht zu werden, wobei ein Philosoph „Endymion", — vielleicht ist der stoische Akademiker Antiochus gemeint — angezogen wird (v. 1091—1136), geht Johann zum Arcesilaus über und dann zu dem „Akademiker Antisthenes", unter dem man Carneades vermuthen möchte, wenn die vorgetragenen Sätze mit den uns bekannten Ansichten des beredten Cyrenaeers besser stimmten. Johann's Aeusserungen lassen nämlich in der Lehre jenes Unbekannten eine Mischung stoischer und neuakademischer Dogmen erkennen, wie wenn einerseits von der Alleinwissenschaft Gottes und von der Vernunft die Rede ist, andererseits vom Zweifel und der Zurückhaltung des Urtheils (v. 1137—1162).

Mit einem leichten Uebergange (v. 1165—1176) kommt unser Autor sodann zu den Römern. Er beginnt mit Varro, den er nach Augustin schildert und dessen Nachfolger die beiden Plinii sein sollen (1177—1186). Indem er den grossen Mythologen mit dem Griechen Musäus und dem Religionsstifter der Hebräer Moses vergleicht, kann er nicht umhin, bei den fünf Büchern des Letzteren zu verweilen, die im Gegensatz zu den Irrthümern des Musäus und Varro, als des heiligen Geistes Werk, einen dreifachen Sinn enthalten[1]) und eine unerschöpfliche Quelle der Wahrheit sind (v. 1197—1214). Darauf zieht er Cicero in Betracht, den

1) Vgl. oben p. 126—128.

beredtesten der Römer, ja der Alten überhaupt. Nach einer Anspielung auf dessen Schriften de natura deorum und de fato (v. 1219—1232), wobei einige schöne Verse über die Erkenntniss Gottes durch Glaube und Liebe eingestreut werden (v. 1235—1240), wird ein dem Augustinus (Confessiones l. III, 7) entnommenes Urtheil über ihn ausgeführt (v. 1241—1256) und dann Seneca's erwähnt. Der tadelnden Kritik des Quintilian über diesen [1]) wird die Würdigkeit des Lebens und der Schriften des philosophischen Rhetors, welchem ja auch im Metalogicus [2]) ein reichliches Lob gespendet ist, entgegengehalten (v. 1257—1268).

Hier aber nimmt der Autor von den heidnischen Weisen Abschied, indem er noch einmal daran erinnert, dass das Christenthum allein das wahre Licht und das wahre Leben durch den Glauben schenke (v. 1269—1290) und wendet sich mit ebenso geschicktem als schnellem Uebergange (v. 1283—1290) zu Thomas, der ihn zum Schreiben aufgefordert habe und ihn allein gegen die mannigfaltigsten Feinde seines Freimuthes schützen könne — zu Thomas, dem Hort gegen Unterdrückung und Tyrannenübermuth.

Damit beginnt der zweite Theil des Gedichts. Der Dichter verwandelt sich aus einem Lehrer der Philosophie in einen die Gebrechen und Uebelthaten der unlängst abgelaufenen Zeitperiode geisselnden Sittenrichter, der schonungslos, zwar mit Anwendung versteckter Namen [3]), doch in einer für die Zeitgenossen gewiss leicht zu errathenden Weise den König Stephan und seine Werkzeuge, welche wenigstens zum Theil noch unter Heinrich II in Macht geblieben waren, brandmarkt. Den Anfang macht er mit König Stephan selbst (v. 1301—1354). In der stärksten, wenn auch keineswegs übertriebenen Art wird dessen Gewaltthätigkeit und Tyrannei, Habsucht und Unterdrückung geschildert: dabei die Verfolgung des Clerus besonders hervorgehoben, aber auch anderweitige specielle Züge angebracht [4]),

1) Vgl. *Petersen's* Commentar p. 110.

2) Metal. l. I. c. 22. Vgl. oben p. 93.

3) Die er mehr aus dichterischer Eleganz, als aus Furcht zu gebrauchen scheint.

4) Z. B. sanguinis humani cupidus vindexque ferarum — (v. 1309)

und das grösste Gewicht auf die durch Stephan und sein Office geförderte Corruption der Richter gelegt, jenes in England so viele Jahrhunderte lang unvertilgbare Uebel (v. 1315—1332). Der durch diese Missregierung entstandenen Verwirrung soll Thomas sich als tapferer Gegner gegenüberstellen, um nur zunächst wieder als vindex libertatis (v. 1335—1360), besonders des Clerus Sicherheit zu schaffen (1361) Von Stephan — Hircanus kommt der Dichter auf den Kanzler desselben, nach der pseudoplautinischen Komödie Querolus mit dem Spitznamen des Mandrogerus belegt, zu sprechen. Auch dieser — vielleicht ist damit der Graf Robert von Leicester gemeint — wird besonders der widerrechtlichen Unterdrückung des Clerus beschuldigt (v. 1362—1377) [1]) und nicht minder „Antipater", so genannt als Gegner der patres (v. 1378—1390). Johann giebt unzweideutig zu verstehen, dass diese Beeinträchtigungen der Geistlichkeit noch fortdauern (v. 1389—1396) [2]) und scheint mit dem nur um seine Ehre oder doch den Schein seiner Ehre so besorgten Fürsten keinen andern zu meinen, als Heinrich II selbst (v. 1397—1400). Er geht sogar so weit, den Hof als ein Schlachthaus zu bezeichnen (v. 1413—1416), wie denn auch später gradezu gesagt wird, dass sich derselbe unter dem jugendlichen Könige Alles erlaube (v. 1463—66). Diesem Treiben gegenüber — zu jenen Beiden wird noch ein Dritter unter dem Namen des Sporus gesellt und werden dann noch einige andere Charaktermasken aufgeführt [3]) (v. 1417—1426) — schildert der Autor die Stellung des Reichs-

---

d. h. Vollstrecker der blutigen, die anglosächsische Yeomanry aufs härteste betreffenden normannischen Gesetze gegen Wilddieberei.

1) Die nach Petersen's Angabe dem Codex Londinensis beigeschriebenen vv. 1369—1374, obgleich dem Inhalt nach interessant genug, sind doch ein Johann's unwürdiges Einschiebsel, grade so wie v. 91—96. Petersen hätte beide Stücke nicht in den Text aufnehmen dürfen, wenigstens markirt drucken lassen müssen. Die Randglossen (Argumente) sind gleichfalls so wenig zutreffend und meist so albern, dass sie vom Abschreiber herrühren müssen.

2) Opprimitur clerus, privatur honore sacerdos,
Sed delatoris nomen ubique viget. (V. 1391—1392.)

3) Die Petersen in s. Commentar z. d. V. aus den Alten nachzuweisen sucht.

kanzlers so, dass dieser sich wohl verstellen und auf das Treiben seiner Mithöflinge einzugehen scheinen müsse, um nicht machtlos zu werden (v. 1436—1462); er billigt diess als einen verzeihlichen Trug (dolus bonus), weil Thomas einmal keinen andern Weg habe, auf den übermüthigen Hof im Sinne der guten Sache einzuwirken als durch dieses scheinbare Einverständniss mit demselben (v. 1463—84), verhehlt aber seine Besorgnisse nicht, dass auch diese Kunst vergeblich sein werde (v. 1485—1490).

Darauf wendet er sich zu seinem Buche zurück, welches er, wie zu Anfang des Gedichts es anredend, nach dem Vorbilde von Ovid's Tristien in einer weit ausgesponnenen Prosopopoeie zu einem Wanderer macht, der mit Warnungen und Aufträgen, Vorschriften und Sittensprüchen entlassen wird, um dann wieder zurückzukehren[1]). Nachdem der Autor also sein Buch vor zu grosser Schwatzhaftigkeit gewarnt und namentlich angedeutet, dass es wegen der Gefahr vor Gewaltthätigkeiten der Hofleute heimlich gehalten werden

---

1) Die Vergleichung mit dem in ganz ähnlicher Weise gehaltenen Entheticus „Si mihi" liegt hier so nahe, dass man nicht umhin kann, in Bezug auf die dem Buche vorgeschriebene Reise zu vermuthen, es sei in beiden Fällen dieselbe gemeint (cf. oben p. 148). Demgemäss müsste man sich denken, dass der Entheticus gleichfalls dem Kanzler nach dem Festlande nachgeschickt worden sei und von dort als Pilger nach Canterbury zurückkehrend angenommen wird. Anders kann ich wenigstens das Distichon v. 1531—1532 nicht verstehen. Anders lässt sich die Sache überhaupt nicht denken, denn Petersen's Vermuthungen, der Autor rede von einem Aufenthalt in Oxford, entbehren nicht nur, wie schon wiederholt bemerkt wurde, jedes Grundes, sondern machen sogar aus dem Inhalt des betreffenden Abschnittes pure Unbegreiflichkeiten. Petersen ist übrigens ehrlich genug, p. 127 seines Commentars, nachdem er sich von p. 120 an vergeblich bemüht, seine Meinung zu erhärten, Folgendes zu sagen: Non me fugit, quot quantaeque difficultates etiam solvendae, cum praesertim inde a versu 1625 aperte de itinere sit sermo. Itaque celare nolo, Herbstium interpretationi meae esse adversatum, totam hanc carminis partem de itinere suscipiendo intelligentem. Diversa enim statuit respici hospitia sive diversoria et hospitum publicorum et privatorum et piae hospitalitatis consecrata (xenodochia), nominibus vero propriis non certas significari personas, sed hospitum genera usw. Herbst hat ganz Recht: anders kann man die Sache gar nicht fassen, ohne auf lauter Unbegreiflichkeiten zu gerathen.

müsse, nachdem er zum Abschied noch einmal dem Thomas die christliche Gesinnung und das göttliche Gesetz empfohlen, dem alle menschlichen Gesetze weichen müssen [1]), fordert er sein Werk auf, dem Ruf nach der Heimath folgend zu ihm zurückzukehren (v. 1531—1532). Dieser Umstand veranlasst ihn, auf die hospitia und hospites am Wege zu kommen, zunächst auf die weltlichen, gute wie schlimme (v. 1533—1548), sodann auf die geistlichen (v. 1549—1596), wobei uns eigenthümliche Einblicke in die Sitten des Mittelalters gestattet werden. Auch allerlei Namen werden genannt, welche aber eine allgemeine typische Bedeutung zu haben scheinen, wie Bavius und Dolo (v. 1541), wie Andere in den Versen 1559—1564, in den Versen 1581—1588 und Vers 1616 Genannte [2]), schwerlich also von bestimmten, einzelnen Personen gemeint werden. An diese Bemerkungen reihen sich nun Regeln, wie man sich auf der Reise zu verhalten habe (v. 1597—1636), wobei Johann aus einer Fülle von Erfahrungen sprechen kann, und dann die Aufforderung, nach Canterbury und das mit dem Haushalte des Erzbischofs eng verbundene englische Hoflager zurückzukehren (— v. 1638). Canterbury erscheint als der Mittelpunkt des Reiches, auch des Rechts (justitiae domus v. 1640 vgl. v. 1649) [3]). Der Pilger soll ins Kloster gehen — hier identificirt sich nun Johann mit seinem Buche und redet gleichsam zu sich selbst und von sich selbst — nicht um Mönch zu werden, sondern um frei zu bleiben. Eine lebendige, interessante Schilderung des Klosterlebens! Im Kloster [4]) findet man Liebhaber der Bücher und der Wissenschaften und wiederum solche, die sich nicht darum kümmern, da findet

---

1) Lex divina bonis vivendi sola magistra,
Non veterum ritus qui ratione carent (v. 1517—1518),
mit deutlicher Anspielung auf die consuetudines.

2) Ueber die Herleitung der Namen aus den alten Schriftstellern vgl. *Petersen's* Commentar p. 123—128, wo aber dadurch, dass Oxford immer dazwischen gebracht wird, viel verdunkelt ist.

3) Die Legis amatores der letzteren Stelle deuten auf Rechtsstudien in Canterbury (cf. oben p. 17 u. 96), denn lex ist hier nicht etwa die lex divina, sondern Uebersetzung von law. Also legis amatores et scripta colentes sind die lawyers, zunächst des jus canonicum.

4) Johann denkt dabei an das Christchurch-Kloster zu Canterbury.

man Rechtsgelehrte und Lebemenschen (nugaces), sogar Geizige (v. 1645—1650) — dabei macht Johann einen Ausfall gegen den Geiz (v. 1651—1666); da findet man den muntern, aber wissenschaftlich gesinnten, treuherzigen Subprior Brito, dessen Haushaltung dem ganzen Institut Segen bringt (v. 1667—1674) den ernsten, verständigen, gelehrten und frommen Prior Odo, beide Freunde des Autors (v. 1675—1682). Man findet ferner daselbst auch elende Creaturen, Figuren wie den Querolus, die leider nirgends fehlen (v. 1685—1686), den hämischen, neidischen, habsüchtigen Zoilus (v. 1691—1700), welcher das Ohr des alten Erzbischofs mit Verleumdungen füllt; Leute wie Mato, welche durch schlechte Künste die alten treuen Diener aus der Umgebung des altersschwachen Herrn zu entfernen und sich über denselben eine drückende, widerwärtige Herrschaft zu verschaffen wissen (v. 1701—1728). Ueber noch Andere werden Klagen geführt, die unter dem Namen des Euphorbus, Baccara, Davus und Thersites versteckt werden (v. 1731—1736) [1]. Von diesem Sittengemälde erhebt sich der Autor nach seiner Weise wieder zu allgemeineren Betrachtungen (v. 1755—1834). Noch einmal kommt er auf die Unterscheidung der knechtischen Menschenfurcht von der rechten Gottesfurcht (v. 1757—1762 und wiederum v. 1783—1796), auf die Freiheit der Philosophie, welche nur dem Tugendhaften und Gottseligen sicher sei (v. 1763—64), auf die Verworfenheit der weltlich Gesinnten, die man meiden oder bekehren müsse (v. 1765—66). Da die Lasterhaftigkeit — so fährt er fort — durch alle Stände und Verhältnisse geht, und nichts ihr widersteht (v. 1767—1782), so muss die Gottesfurcht ihr entgegen-

1) Vgl. *Petersen* p. 131—133, der mit Recht diese Stelle auf den erzbischöflichen Hofstaat bezieht. Das Wort auditores (v. 1703—1705), welches ihm Schwierigkeiten macht, bedeutet ganz einfach die, welche ihr Ohr dem listigen Verleumder hingeben; unter dem Credulus auditor ist zunächst der alte kranke Erzbischof gemeint. An Anhören von Predigten, wie Petersen p. 131 meint, ist gar nicht zu denken. Ich bemerke noch, dass Scäva (v. 1745) nicht aus Cäsar's Bellum Civile, sondern aus Horat. Epist. l. I. ep. 17 genommen sein wird. Der Horat. Sat. II, 1. v. 53 vorkommende Scäva kann nicht gemeint sein, da der Sinn es nicht wohl zulässt.

gesetzt werden und die ihren Lohn in sich selber tragende Tugend, welche, weil der Mensch sich nichts zum Verdienste rechnen darf, sondern Gott in allen Stücken die Ehre geben muss, als Geschenk der göttlichen Gnade zu betrachten ist. Ohne Gottes Gnade schütze kein heiliger Stand vor Hochmuth, kein berühmter Lehrer vor Unverstand; nicht das Mönchsgewand und die Tonsur mache selig, sondern die Gnade, da der göttliche Richter nur auf das Innere sieht (v. 1823—1834).

Den Beschluss macht ein Segensspruch an das Buch, welches Gott befohlen und angewiesen wird, das Herz der Leser dem Autor geneigt zu machen, damit sie für ihn beten (v. 1839—1848). So solle es davon eilen und seinen Weg glücklich vollbringen, immer dem göttlichen Gesetze folgend (1849—1852).

3. Metalogicus.

Die nächst dem Policraticus bekannteste, umfangreichste und inhaltsvollste Schrift Johann's ist der Metalogicus, eine Streit- und Schutzschrift für die Logik, wie durch den Titel ausgedrückt werden soll.

Die Zeit der Herausgabe, wohl auch der Abfassung des Metalogicus ist wiederum das Jahr 1159; denn am Schlusse des Werkes ist von der noch nicht aufgehobenen Belagerung Toulouse's die Rede [1]), welche am ersten November dieses Jahres zu Ende ging. Es fällt daher die Herausgabe des Metalogicus mit der des Policraticus so ziemlich zusammen, muss jedoch etwas später gesetzt werden, da der Letztere im Metalogicus einigemale erwähnt wird [2]), auch von dem schon ausgebrochenen Kirchenschisma darin die Rede ist [3]). Man wird den Abschluss und die Bekanntmachung

1) Exspectavimus enim pacem et ecce turbatio et tempestas ingruens Tolosanis, Anglos et Gallos undique concitat. Metal. l. IV. c. 42 (ed. G. p. 205).

2) L. I. c. 4 (ed. G. p. 20). L. I. c. 10 (p. 30).

3) Omnium vero mentes magis exulcerat scissura ecclesiae, quae exigentibus culpis nostris contigit tanto patre sublato. — Omnibus bella

des Buches also in den Herbst, in einen der letzten Monate des Jahres 1159 setzen, und zugleich annehmen müssen, dass es gleich den beiden so eben besprochenen Werken bestimmt war, über das Meer dem Reichskanzler zugesandt zu werden, der, wie die Ausdrücke des Schlusskapitels andeuten, noch vor Toulouse zu Felde lag —. Denn diesem ist auch der Metalogicus, wie der Policraticus und Entheticus gewidmet[1]) und zwar auf Grund eines besondern Wunsches, wie es wenigstens scheint[2]).

Das Werk ist in noch viel entschiedenerem Sinne, als der Policraticus, eine Gelegenheitsschrift. Die Veranlassung dazu war aber folgende. In Johann's Umgebung befand sich ein Mann, den er zu Anfang seines Werkes als einen Gegner nicht nur seiner wissenschaftlichen und jedweder wissenschaftlichen Richtung bezeichnet, sondern auch als einen persönlichen Feind und Angreifer schildert, dessen Herausforderungen gegenüber er nicht habe schweigen dürfen. Er bezeichnet denselben als seinen Cornificius und wohl auch als Cornificius schlechthin, indem er sich dabei des Namens eines in Donat's Leben Virgils erwähnten Dichters bedient, welcher als unbedeutender, verkehrter Gegner des grossen Mantuaners daselbst erwähnt und gleich andern Figuren dieser Vita zum mythischen, hier typischen Charakter verarbeitet worden ist[3]). Wir müssen uns Johann's Cornificius

---

plus quam civilia. Sacerdotalia enim sunt et fraterna etc. Metal. l. IV. c. 42 (ed. G. p. 206).

1) Tu, redet der Autor seinen Freund Becket im Prologus an (ed. G. p. 10), ut libuerit, universa examinatis et singula, *quia te judicem meis opusculis consecravi,* dum intelligam, quod mihi opera non pereat et impensa. Die „impensa" sind die Ausgaben für die Herstellung des Buches selbst, namentlich für das Niederschreiben und Illuminiren, wohl auch für den Boten. Johann erwartet dafür von Thomas einen Ersatz, wie er in der Regel von grossen Herren freigebig gewährt wurde. Die im Mittelalter allgemeine Sitte, für die Dedication ein Geldgeschenk zu empfangen, hielt sich in England auch noch lange nach Erfindung der Buchdruckerei.

2) Sed quoniam temeritas aemuli non quiescit et tu, cui mos gerendus est, opinionis meae sententiam quaeris, quae pro tempore licuit, succincta brevitate percurram. Metal. l. IV prol. (ed. G. p. 157).

3) Vita Verg. per Aelium Donatum ut fertur scripta, fere media: Cornificius ob perversam naturam illum non tulit. Derselbe Cornificius

als einen ältern Mann denken, der durch eine gewisse natürliche Beredsamkeit, vielleicht auch durch Witz und Dichtertalent unterstützt, die ernstern Studien des classischen Alterthums und der Philosophie, insbesondere der methodisch getriebenen Logik, verächtlich zu machen suchte [1]). Er griff die Schulgelehrsamkeit als eine überflüssige Pedanterie an [2]), und da er eine kecke Manier autodidactischen Raisonnements empfahl [3]), fand er, wie sich denken lässt, bei vielen zumal jüngeren Leuten ein geneigtes Ohr [4]). Insbesondere aber machte er Johann, welcher in der Umgebung des Erzbischofs recht eigentlich der Vertreter der Gelehrsamkeit, zumal der Philosophie war, zur Zielscheibe seiner Angriffe. Dieser entschloss sich nun zur Antwort, um nicht durch Schweigen überwunden zu erscheinen. Das Resultat davon

---

kommt noch in Ovid's Tristien II, 436 vor, wo sein carmen ein „leve opus" genannt wird; sodann im Macrobius Sat. VI, 5, 13 und VI, 4, 12, wo beide Male des „Glaucus" dieses Dichters Erwähnung geschieht; auch Hieronymus in der Chron. Euseb. s. a. Rom. regn. 3. Jud. 27 sagt: Cornificius poeta a militibus destitutus interiit quos saepe fugientes galeatos lepores appellaverat. Vgl. *Weichert,* Poett. Lat. Reliq. p. 165 u. 166. *Pauly,* Real-Encyclopädie s. v. Cornificius usw. Johann stützt sich wohl nur auf die Vita Vergilii. — Wer nun aber Johann's „Cornificius" gewesen sei, wird bei dem Mangel jeder gleichzeitigen Nachricht wohl schwerlich jemals gefunden werden. Welche wunderlichen Figuren der Hof Heinrich's des Zweiten übrigens enthielt, davon ist Walter Mapes ein Zeugniss. Man darf aber bei diesem Satiriker und Feind der Mönche nicht an unsern Cornificius denken; auch ist Mapes jünger und gehört der folgenden Generation an, hat auch unseres Johann's Schriften augenscheinlich benutzt. Vgl. The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes by Th. Wright. London, Camden Society. 1841. 4.

1) Mercurio Philologiam invidet et ab amplexu Philologiae Mercurium avellit qui eloquentiae praeceptionem a studiis philosophiae eliminat et quamvis solam videatur eloquentiam persequi, omnia liberalia studia convellit, omnem totius philosophiae compugnat operam, societatis humanae foedus distrahit etc. — Vitam totam aggreditur Cornificius noster, studiorum eloquentiae imperitus et improbus impugnator. Metal. l. I. c. 1 (ed. G. p. 13).

2) Metal. l. I. c. 3 (ed. G. p. 15 folgg.).

3) Ebend. p. 16—17.

4) — populum, qui sibi credat, habet: et licet antiquo Cornificio novus Cornificius ineptior sit, ei tamen turba insipientium acquiescit. (Eb. p. 14—15.)

ist nun der Metalogicus, über dessen Plan und Absicht Johann's eigene Worte den besten Aufschluss geben.

„Da die Bemühungen der Logiker, so erklärt er gleich zu Anfang[1]), als unnütze gar zu arg verlacht wurden, und mein Gegner (aemulus) mich in fast täglichen Händeln, mochte ich mich auch noch so unwillig sträuben, herausforderte, habe ich endlich den Streitpunkt aufgefasst und den von ihm vorgebrachten Verläumdungen, wie sie grade auftauchten, entgegenzutreten gesucht. So geschah es, dass ich eben der Ordnung, wie er angriff, folgen und dabei oft das Beste mit Stillschweigen übergehen musste, um nur die gemachten Vorwürfe zu entkräften. Denn er selbst schlug vor, über welche Punkte er geredet haben wollte. Meine Freunde nun wünschten, dass ich meine Antwort in schleuniger Entgegnung (tumultuario sermone) dictire, wobei mir zum feineren Abwägen der Sätze und zum Ausfeilen der Worte weder Lust noch Zeit blieb. Denn ich konnte meinen mir obliegenden Geschäften kaum mehr abgewinnen, als die Stunde der Erholung und des Schlafes, da mir nach dem Befehle meines Herrn, dem ich zu gehorchen nicht umhin kann, die Klagen von ganz England in Kirchensachen auferlegt sind. Dazu machten die Sorgen ums Brod und die höfische Narrethei (nugae) mir ein eigentliches Studium unmöglich; die Störungen von Seiten meiner Freunde nahmen mich ausserdem fast ganz in Anspruch. Billig möchte mir daher, wenn mir etwas Unbedachtes untergelaufen sein sollte, Verzeihung werden; habe ich aber treffend geredet, so ists Gottes Gnade, ohne welche die menschliche Schwäche nichts vermag. Denn mein Geist ist stumpf, das Gedächtniss nicht mehr so treu, um die Feinheiten der Alten länger zu verstehen und was ich einst verstand, zu behalten. Dass meine Rede aber ungefeilt sei, zeigt der Stil selber an. Und weil ich die Vertheidigung der Logik unternommen habe, nannte ich das Buch 'Metalogicus', das ich zu Nutzen des Lesers in vier Bücher eingetheilt habe."

Wir ersehen aus dieser Anführung, dass Johann grade so wie auch jener „Cornificius" als Vertreter einer Partei

---

1) Prologus. (Ed. G. p. 8—9.)

erscheint. Ist es auch eigentlich nicht seines Amtes, die Wissenschaft gegen ungesalzene Anfechter in Schutz zu nehmen, so kann er doch bei so bestimmten, persönlichen Angriffen [1]) sich nicht dem Vorschlage entziehen, seine Ansichten rasch dictirend niederschreiben zu lassen, wenn auch die Logik eigentlich schon seit ungefähr zwanzig Jahren aufgehört hatte, ihn zu beschäftigen.

Johann greift nun seine Sache so an, dass er nicht nur seinen Gegner widerlegt und züchtigt, sondern auch Positives darbietet, Empfehlung und man möchte sagen Anleitung zum Studium der Logik. Obschon er sich entschuldigt, um der Polemik willen so wenig den Lesern Nützliches vorbringen zu können [2]), so ist er doch in seinem Werke augenscheinlich bedacht, den negirenden Gegnern durch das dargebotene Material zu imponiren und dadurch gewissermassen den thatsächlichen Beweis von der Wichtigkeit der Logik, nebenbei auch der Rhetorik und Grammatik, zu liefern. Durch diese Ausführungen erhält der Metalogicus auch für uns einen höhern Werth. Namentlich ist es uns interessant, bei Gelegenheit der Empfehlung der Logik und deren Litteratur hier zum erstenmale die sämmtlichen Schriften des aristotelischen Organons nicht bloss angeführt und benutzt, sondern gewissermassen analysirt und durch eingehendes Hervorheben ihrer Vorzüge gepriesen zu finden. Ein Umstand, welcher das Buch, so wenig es sich an Vielseitigkeit und interessantem Stoffe mit dem Policraticus messen kann, doch für die Geschichte der Wissenschaft, insbesondere des

---

1) Si tamen in alea et venatica ceterisque curialium nugis omnem inter commilitones consumpsissem aetatem, scripta mea nequaquam roderent, sicut nec ego illorum scripta redarguo. Das „scripta mea" kann man nicht gut auf den eben erschienenen Policraticus beziehen, weil darin von der Logik gar wenig vorkommt; es mag daher auf den Entheticus gehen, in dessen erstem Theile (vgl. oben p. 198) Leute wie der „Cornificius" und seine Partei stark mitgenommen werden. Andere Schriften mag Johann zwar früher geschrieben haben, z. B. de exitu tyrannorum, aber sicherlich nicht über Logik, wie er sonst ohne Zweifel bei dieser Gelegenheit uns gesagt hätte.

2) — ut potius aemulo occurratur, quam ut in artes quas omnes docent aut discunt, commentarii scribantur a nobis. L. III. c. 10 (ed. G. p. 156.)

Aristotelismus im Mittelalter, bedeutsam genug macht. Bedenkt man nämlich, dass Abälard und seine Altersgenossen durchaus nur die Isagoge des Porphyrius, die Kategorien und das Schriftchen de interpretatione, also den geringsten, unbedeutendsten Theil des Organons kannten, so muss es als ein bedeutender Fortschritt in der Kenntniss des Aristoteles bezeichnet werden, wenn Johann hier im Metalogicus nicht etwa bloss Bekanntschaft mit den grössern logischen Schriften des Stagiriten, besonders den beiden Analytiken und der Topik zeigt, sondern sie auch aus praktischer Kenntniss heraus anzuempfehlen vermag. Es scheint zwar nicht, dass er allein von seinen Zeitgenossen das ganze Organon kannte, aber gewiss ist es, dass er zuerst und allein von ihnen dasselbe zu würdigen verstand. *Er machte so zu sagen die wissenschaftliche Entdeckung desselben* und wusste denn auch gleich die Argumente des Aristoteles gegen Plato's Ideenlehre für die grosse Streitfrage der Universalien dergestalt zu vernutzen, dass dieselbe unter seinen Händen sofort ein ganz anderes Ansehen gewinnt; denn an der Hand des Aristoteles erhebt er sich über die beschränkten Parteistandpunkte seiner Coätanen. Indem Johann die ganze, die eigentliche Logik des Aristoteles erst in das wissenschaftliche Bewusstsein seiner Zeit einführt, — denn was bis dahin bekannt war, war so zu sagen unter des Boethius Commentaren und dem Wust der Glossen versteckt — bereitet er jene grossartige, mit Hülfe der arabischen Interpreten vom Anfang des 13. Jahrhunderts an vor sich gehende Benutzung des Stagiriten vor, welche der mittelalterlichen Philosophie eine so entschiedene Umgestaltung brachte, den Platonismus mächtig zurückdrängte und endlich im 14. Jahrhundert zum Bruch der Theologie mit der Schulphilosophie führte.

Mussten wir nun von Johann hören, dass er seinen Metalogicus mit wenig Musse und Behaglichkeit, zunächst in einem bestimmten polemischen Zwecke verfasste, so erklärt sichs auch, dass jenes den Policraticus auszeichnende Spiel mit dichterischen Blumen, der Schmuck schöner Sentenzen und Geschichtchen aus den Alten, die Excurse und variirenden Zuthaten aller Art hier wenn auch nicht ganz weg-

fallen, so doch in viel beschränkterem Masse zur Verwendung kommen. Im Metalogicus ist eine unendlich viel geringere Anzahl Autoren benutzt, als dort. Vor allen Dingen wird Aristoteles herbeigezogen, der wie ein Atlas das Ganze trägt, demnächst sein Uebersetzer und Commentator Boethius, sodann Marcianus Capella, einige römische Grammatiker und deren Excerptoren, wie Cassiodorus und Isidorus; im erkenntnisstheoretischen Theile wird wie billig auf Augustinus recurrirt, auch eine Compilation psychologischen Inhalts benutzt. Dass Cicero und Plato-Chalcidius, Seneca und Quintilianus gelegentlich angezogen werden, versteht sich bei Johann's Vorliebe für dieselben von selbst.

Eben jener Umstand, dass Johann seinen Metalogicus nicht eigentlich ausarbeiten, sondern nur hinwerfen konnte, ist auch der Grund, dass derselbe nach einem so viel einfacheren Plane seine Aufgabe löst. Da ist wenig von jenem künstlichen Ineinanderschlingen, jenem oft anmuthigen Verketten der Materien zu finden, wie wir diess im Policraticus und selbst im Entheticus mit Vorliebe durchgeführt sehen. Die Entwicklung des Metalogicus, wie die folgende Analyse des Inhalts ausweisen wird, ist schlicht und einfach.

Andererseits erhält das Werk viele werthvolle Notizen über Johann's Lebensgeschichte und zur Charakteristik der wissenschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit überhaupt. Es braucht diess hier nur mit einem Worte angedeutet zu werden, da im ersten und zweiten Theile die betreffenden Stellen des Metalogicus, zum Theil sogar wiederholt herbeigezogen und angeführt worden sind — so die Geschichte seiner Bildung [1]), die detaillirte Beschreibung der von Bernhard Silvester in seiner Schule zu Chartres innegehaltenen Lehrmethode [2]), so die nicht minder interessante Schilderung der Partei des Cornificius, ihrer Tendenzen, Eigenthümlichkeiten und Resultate [3]), nebst vielen andern Dingen, auf welche im Verlauf der Inhaltsangabe aufmerksam gemacht werden wird.

---

1) L. II. c. 10 (ed. G. p. 78—81). Vgl. oben p. 11—13.
2) L. I. c. 24 (ed. G. p. 56—60). Vgl. oben p. 22. 73.
3) L. I. prol. c. 1—5 (ed. G. p. 7—23).

Inhalt des Metalogicus.

Die vier Bücher des Metalogicus führen die Vertheidigung der Logik in einer bestimmten Ordnung dergestalt durch, dass im ersten Buche nach einer Einleitung, welche dem Leser den Standpunkt des Streites und den Gegner der Logik, den Cornificius nebst dessen Anhängern und Gesinnungsgenossen schildert (c. 1—6), zuerst ganz kurz und allgemein von der Kunst der Beredsamkeit, also der Rhetorik die Rede ist (c. 7—8), sodann auf die Logik und die artes liberales im Allgemeinen übergegangen wird (c. 9—12), dann aber eine längere Schilderung und Empfehlung der Grammatik als der Grundwissenschaft des Triviums folgt (c. 13—25). Im zweiten Buche wird sodann die Logik speciell in Angriff genommen, zunächst derjenige Theil, den Johann die Dialektik nennt. Diese Darstellung und Vertheidigung der Dialektik geht zu Ende des zweiten Buches bei Gelegenheit der Streitfrage der Universalien (c. 20) in eine Analyse des Organons über, welche das dritte Buch füllt, aber sich auch noch im vierten Buche fortsetzt, wo von dem demonstrativen Theil der Logik die Rede ist. Nachdem also das zweite Buch der Dialektik; das dritte Buch der Besprechung der Isagoge, der Kategorien, des Schriftchens Peri hermeneias, ferner noch der acht Bücher der Topik des Aristoteles gewidmet ist, fängt das vierte Buch mit der Empfehlung der Analytik an (c. 1—6) und geht dann nach einem allgemeinen Lobe des Stagiriten (c. 7) zur Darstellung einer Erkenntnisstheorie fort, welche die psychologisch-metaphysische Begründung der demonstrativen Logik bildet (c. 8—20). Dann wird der dritte Theil der Logik, die Sophistik, wieder an der Hand des Aristoteles, in Betracht gezogen (c. 21—23) und nachdem noch einmal das Lob des „Philosophen“ hervorgekehrt worden (c. 24), ein allgemeinerer Standpunkt der Anschauung, wozu jener Abschnitt von c. 8—20 die Vorbereitung bildete, gewonnen. In diesem Abschluss des gesammten Werkes (c. 25—42) handelt es sich nicht mehr um die blosse Vertheidigung der Logik [1]), sondern um den

1) Daher heisst es zu Anfang des 27. Kapitels (ed. G. p. 183): Haec adversus Cornificium. Ceterum etc.

Begriff der Vernunft und Wahrheit selbst, sowie um das Verhältniss beider zu einander (c. 26—40), endlich um die Anwendung der Logik in der wissenschaftlichen Praxis und um das letzte Ziel der Wissenschaft (c. 41), worauf ein zu persönlichen Momenten zurückkehrender Epilog den Rahmen schliesst.

Der Prolog des ersten Buches, dessen Kern bereits oben mitgetheilt wurde, giebt über Johann's Beschluss, sich und die Logik gegen den Gegner und dessen Anhang zu vertheidigen, Rechenschaft. Auch dem rein theoretischen Gegenstand will er eine ethische Seite abzugewinnen suchen[1]) und macht zugleich den akademischen Standpunkt einer weisen Bescheidenheit im Wissen geltend[2]). Das Buch wird dem Wohlwollen Becket's empfohlen, nimmt aber auch die Nachsicht und Fürbitte der Leser in Anspruch.

Die Streitfrage zwischen Johann und dem Cornificius wird im ersten Kapitel auseinander gesetzt. Der Letztere hatte also behauptet, dass die Schulgelehrsamkeit, zunächst die Rhetorik nichts nütze, da die Beredsamkeit eine Gabe der Natur sei, welche durch künstliche Mittel weder hervorgebracht noch wesentlich unterstützt werden könne: wogegen nun Johann einwirft, dass das blosse Naturalisiren nicht viel bedeute, unsere Vernunft vielmehr auf methodische Bearbeitung und Benutzung der natürlichen Anlage hinweise, um die göttliche Gabe des Wortes recht zu verwerthen (c. 1). Zur Persönlichkeit seines Gegners zurückkehrend entwirft er sodann ein sehr ergötzliches Bild von ihm[3]), lässt aber merken, dass dessen Irrthum vielen Anklang finde (c. 2)

---

1) De moribus vero nonnulla scienter inserui, ratus omnia quae leguntur aut scribuntur inutilia esse, nisi quatenus afferunt aliquod adminiculum vitae. Est enim quaelibet professio philosophandi inutilis et falsa quae se ipsam in cultu virtutis et vitae exhibitione non aperit. Prol. (ed. G. p. 9).

2) Academicus in his quae sunt dubitabilia sapienti, non juro verum esse quod loquor, sed seu verum seu falsum sit, sola probabilitate contentus sum. Ebend. (ed. G. p. 9—10).

3) Quatenus Christiano licitum est, personam et sententiam aeque contemno. Ut libet ergo ille stertat in dies medios, quotidianis conviscerationibus ingurgitetur ad crapulam et in illis immunditiis volutatus incumbat, quae nec porcum deceant Epicuri. (Ed. G. p. 14.)

und kommt in den nächsten Kapiteln auf eine polemische, höchst lebendige und instructive Schilderung eines Stückes zeitgenössischer Sittengeschichte. Wir erfahren daraus, dass die Art spitzfindigen, haarspaltenden, unfruchtbaren Disputirens, welche gewöhnlich den spätesten Zeiten des Mittelalters als eigenthümlich zugeschrieben wird, schon im zwölften Jahrhundert in voller Blüthe stand [1]); dass in der gelehrten oder besser Scholaren-Welt jener Tage die Alten, jene ewigen Muster richtigen Denkens und geschmackvollen Schreibens, gemeiniglich verachtet wurden [2]); dass eine hohle, aufgeblasene Neuerungssucht und Rechthaberei die Stelle gediegenen Wissens und bescheidener Forschung einnahm [3]) (c. 3). Diese Richtung, welche wir uns nicht etwa auf eine Schule (am wenigsten auf Oxford!) beschränkt denken dürfen, legte in ihren Trägern denn auch einen so schlimmen Grund, dass sie beim Uebertritt in das praktische Leben, als Ordens- und Weltgeistliche, als Aerzte und Diener grosser Herren, oder auch in banausischen Geschäften sich untüchtig zeigten, wie davon der Cornificius, der als ein profaner Plusmacher bezeichnet wird, zum hervorragenden Beispiel dienen könne. Diesem verkehrten Streben widersetzten sich nun zwar die besten Köpfe der Zeit, ein Gilbert de la Porrée, Theodorich, Wilhelm von Conches und Abälard, aber nur, um die Feindschaft jenes Drohnen-

---

1) Insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis quaestio habebatur, an porcus, qui ad venalitium agitur, ab homine an a funiculo teneatur. Item, an capucium emerit, qui cappam integram comparavit etc. L. I. c. 3 (ed. G. p. 16.)

2) Poetae, historiographi habebantur infames et si quis incumbebat laboribus antiquorum, notabatur et non modo asello Arcadiae tardior, sed obtusior plumbo vel lapide omnibus erat invisus. Suis enim aut magistri sui quisque incumbebat inventis. (Ed. G. p. 16.)

3) Fiebant ergo summi repente philosophi: nam qui illiteratus accesserat, fere non morabatur in scholis ulterius, quam eo curriculo temporis quo avium pulli plumescunt. — Ecce nova fiebant omnia, innovabatur grammatica, immutabatur dialectica, contemnebatur rhetorica et novas totius quadrivii vias evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophiae adytis proferebant. (Ed. G. p. 17.) — Vgl. *Reuter,* Johannes von Salisbury p. 9—12, der diese Verhältnisse nach dem Metalogicus und Policraticus sehr gut schildert.

schwarmes auf sich zu laden. Denn es versteht sich, dass die Vertreter solider Wissenschaft ohne Ausnahme von Leuten solchen Schlages, wie der Cornificius, angegriffen und geschmäht wurden: Johann rechnet es sich zum Ruhm, das Schicksal seiner berühmten Lehrer zu theilen (c. 5).

Die Sache nun betreffend, so wird die naturalistische Thesis des Cornificius, zunächst in Bezug auf Rhetorik, wiederholt[1]), und was für sie zu sprechen scheint, angeführt (c. 6); dagegen aber die wissenschaftliche Theorie der Beredsamkeit nicht nur vertheidigt und gerühmt (c. 7), sondern auch dadurch begründet, dass auf die Definition der Natur zurückgegangen wird, um zu zeigen, Natur sei nur der potentielle Keim dessen, was durch Uebung und Kunst erlangt werden müsse (c. 8). Dann kommt Johann auf diejenigen Theile des Triviums, welche die Rhetorik voraussetzen, also Grammatik und Logik im engern Sinne des Wortes (c. 9). Er giebt die Definition der Logik an, als der Kunst zu reden oder nach Gründen abzuhandeln (loquendi vel disserendi ratio) und zeigt ihre Bedeutung, so wie die Bedeutung der andern Schulwissenschaften im Allgemeinen kurz an (c. 10)[2]). Diese nämlich haben ihren Ursprung in der Natur, welche vorhergehen muss und dann durch Uebung und Studium unterstützt, die Kunst hervorbringt[3]). Eine Reihe von Definitionen, zum Theil aus den

---

1) Non est ergo ex ejus sententia studendum praeceptis eloquentiae, quoniam eam cunctis natura ministrat aut negat. (Ed. G. p. 23.)

2) Omnium itaque gerendorum artes amplectendae sunt et colendae eo quidem studiosius, quo ab optima parente natura originem ducunt et nobilitatem generis facili et felici gerendorum protestantur effectu. Gerendorum idcirco dixerim artes colendas ad discretionem artium quae versantur in maleficiis, ut sunt sortilegorum et ceterae reprobatae matheseos. (Ed. G. p. 30.)

3) Et haec quidem est omnium origo artium, ut quum natura praejaceat (statt perjacens; man vergleiche p. 55. c. 23 initio: „lectio vero scriptorum praejacentem habet materiam"; praejacere — vorausgesetzt sein), usum et exercitium studii pepererit (statt peperit) — sc. natura — usus et exercitatio artem; ars autem eam de qua nunc agitur facultatem (ed. G. p. 31). — So wird dieser Satz hergestellt werden müssen, welcher in der Vulgata einen Constructions- und einen grammatischen Fehler enthält.

Alten, unterstützt diesen Satz (c. 11), worauf dann die Eintheilung der Wissenschaften in das Trivium und Quadrivium besprochen wird, auch Etymologien von ars und liberalis versucht werden (c. 12). Der ganze Rest des Buches (c. 13—25) beschäftigt sich mit der Grammatik, der Wissenschaft des richtigen Sprechens und Schreibens als der Grunddisciplin und Voraussetzung der Logik [1]). Auch hier wird die Etymologie des Wortes in Betracht gezogen [2]), und nachdem dieser gemäss die Buchstaben als Zeichen der Laute für die ersten Elemente der Grammatik erklärt sind (c. 13) der naturwüchsige Ursprung dieser Wissenschaft festgestellt, da die menschliche Rede sich der Wirklichkeit parallel entwickle, die Substanzen in den Substantivis, die Accidentien in den Adjectivis, die Bewegungen durch das Verbum wiedergegeben werden (c. 14) [3]). In dem Masse nun, als bei der Rede die unmittelbare Nachahmung der Natur vor der Abstraction zurückweicht, müssen Regeln über die möglichen Wortverbindungen eintreten, wie bei der Verknüpfung der — indirecten, abstracten, relativen — Adjectiva zweiter Ordnung mit Substantiven der ersten Ordnung (c. 15) und umgekehrt (c. 16), wobei aber immer das natürliche Verhältniss der Massstab bleibt. Ist doch selbst für den Dichter die Nachahmung der Natur geboten, indem seine Kunst, die Poetik, zwischen Grammatik und Rhetorik gewissermassen die Mitte hält (c. 17) [4]). — Auf ihrer natürlichen Grund-

1) Est enim Grammatica scientia recte loquendi scribendique et origo omnium liberalium disciplinarum. Eadem quoque est totius philosophiae incunabulum et ut ita dixerim totius literatorii studii altrix prima etc. (Ed. G. p. 34.)

2) Statt „grammatica enim litera vel linea est" muss geschrieben werden: gramma enim litera vel linea est, et inde literalis (sc. grammatica) etc.

3) Ipsa quoque nominum impositio aliarumque dictionum etsi —ab? — arbitrio humano processerit, naturae quodammodo obnoxia est quam pro modulo suo probabiliter imitatur. Johann mochte diess aus Gellius Noct. Att. l. X. c. 4 haben „quod P. Nigidius argutissime docuit, nomina non positiva esse, sed naturalia".

4) Adeo quidem assidet poetica rebus naturalibus, ut eam plerique negaverint grammaticae speciem esse asserentes eam esse artem per se nec magis ad grammaticam quam ad rhetoricam pertinere, affinem tamen utrique eo quod cum his habeat praecepta communia. (Ed. G. p. 46.)

lage erhebt sich nun die Kunst der Grammatik, indem sie einerseits das Falsche vermeiden (c. 18), dann aber auch die Künste der Rede, insbesondere die Figuren gebrauchen lehrt, deren Regeln der Autor nach Isidor andeutet und deren ganz vernachlässigtes Studium er angelegentlich empfiehlt[1]). Nachdem noch an eine ganze Reihe grammatischer Vorschriften nach Quintilian erinnert worden (c. 19), wird besonders auf die Lehre von der Interpunction und den Noten hingewiesen, welche als eine fast ganz verlorene Kunst bezeichnet wird[2]), und den Autor auf die den Alten bekannte, aber von ihnen zu seinem Bedauern nicht überlieferte Kunst, der Mnemonik führt[3]). In kurzen Worten fasst er dann den Inhalt der Grammatik zusammen, weist auf deren reiche Litteratur hin, aus der Isidor hervorgehoben wird[4]) (c. 20) und zählt die die Grammatik empfehlenden Autoritäten eines M. Tullius, eines C. Cäsar, des Quintilian, des Marcianus Capella auf, durch dessen Symbolik die Leistungen der Grammatik verherrlicht werden. „Wenn sie also so viel Nutzen bringt und den Schlüssel der gesammten Litteratur bildet, Mutter und Richterin der Rede ist, wer wollte sie dann von der Schwelle der Philosophie weisen? Nur der, welcher das Verständniss dessen, was gesagt wird

1) At in regulis vix aliquid utilius aut compendiosius dixerim ea parte artium, quae dum figuras notat auctorum, virtutes et vitia sermonum luculenter ostendit. Unde miror quare tantopere a coaetaneis nostris negligitur, quum utilissima sit et compendiosissima et fere ab omnibus scriptoribus hujus artis diligentissime pertractata. (Ed. G. p. 50.)

2) Pars haec tamen artis jam ex maxima parte in desuetudinem abiit, adeo quidem ut studiosissimi litterarum merito querantur et fere lugeant rem utilissimam et tam ad res retinendas quam intelligendas efficacissimam majorum nostrorum invidia aut negligentia, *artem* dico deperisse *notariam*. Ebend.

3) Seneca se artem comparandae memoriae traditurum facillime pollicetur et utinam innotuisset mihi, sed quod eam tradiderit omnino non recolo. (Ed. G. p. 51.)

4) Die verdorbene Lesart dieser Stelle suche ich so herzustellen: Et quia, si non omnis ad omnia quaeque, ad multa tamen utilis invenitur Isidorus, et satis communis est et diligenti brevitate laudabilis, — etsi totus haberi non potest — ad instructionem legendorum plurimum confert ipsius memoriter vel hanc tenuisse particulam. (Ed. G. p. 52.)

und was niedergeschrieben worden ist, für überflüssig zum Philosophiren hält" (c. 21). Beruft sich also der Cornificius mit seiner Verachtung der Grammatik auf Seneca, welcher allerdings eine grosse Autorität ist [1]), so beruht diess eben nur auf einem Missverständniss des Philosophen. Die Wissenschaft macht nicht tugendhaft, ist jedoch die Bedingung selbstbewusster Tugendhaftigkeit (c. 22). Die Wissenschaft aber geht hervor aus der Lectüre, dem Erlernen und dem Nachdenken (lectio, doctrina, meditatio), wozu viertens noch die fleissige, praktische Ausübung (assiduitas operis) kommt; daraus ist die Unentbehrlichkeit der Grammatik ersichtlich. Die sittliche Güte selbst freilich hängt immer von der göttlichen Gnade ab, da nur das Zusammenwirken dieser mit der Natur den Menschen gut machen kann (c. 23). Daran knüpft Johann Betrachtungen und Rathschläge über die Lectüre, als die Grundlage gelehrter Bildung, und besiegelt dieselben, sowie die über das grammatische Studium aufgestellten Ansichten durch das Beispiel Bernhard's von Chartres, dessen Lehrmethode in eingehender, lebendiger Weise geschildert wird (c. 24). Den Schluss des Buches macht ein langes Citat aus Quintilian, um noch einmal eine antike Autorität zum Lobe der angegriffenen Disciplin beizubringen [2]).

Im zweiten Buche sollen, da der Cornificius die mit der Grammatik eng verbundene Logik zugleich angegriffen hat, deren Nutzen und Leistungen demnächst untersucht werden (prol.). Die Logik beschäftigt sich mit der Erforschung der Wahrheit [3]) und hat zum Resultate die Klugheit, die erste der vier Cardinaltugenden, so dass also aus ihr, der Logik, alle theoretischen wie praktischen Vorzüge des

---

1) Die Stelle, auf welche sich der Cornificius allenfalls berufen haben könnte, ist vermuthlich Epist. 88 (l. XIII, 3. de liberalibus studiis quid sentiam etc.), welche in diesem Abschnitt überhaupt viel benutzt wird. Allerdings wäre es aber ein starkes Stück, grade diese Epistola gegen das Studium der artes liberales zu gebrauchen.

2) De instit. orat. I. c. 4.

3) Constat ergo exercitatio ejus in scrutinio veritatis, quae sicut Cicero in lib. de officiis auctor est, materia est virtutis primitivae, quam prudentiam vocant. (Ed. G. p. 63.)

Menschen hervorgehen, wie denn die Liebe zur Wahrheit von Dichtern und Prosaikern gepriesen wird (c. 1). Im Nähern ist nun der Ursprung der Logik in dem Streben zu suchen, beim Kampfe entgegengesetzter Meinungen z. B. der Epicureer und Stoiker, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Plato soll der Tradition nach zuerst es gewesen sein, welcher der von Pythagoras gelehrten Physik und der von Sokrates gelehrten Ethik die Logik hinzufügte, welche auf Regeln gebracht und litterarisch niedergesetzt zu haben, das eigenthümliche Verdienst des Aristoteles, des Gründers der peripatetischen Schule, bildet (c. 2). Durch Vermittlung dieser Schule wurde also die Logik mit Recht allem Philosophiren zu Grunde gelegt[1]), und während Plato sie in die Dialektik und Rhetorik eintheilte, in die demonstrative, Wahrscheinlichkeits- (probabilis) und sophistische Logik getheilt, deren erste von den Principien aus mit Nothwendigkeit Schlüsse ableitet, deren zweite die Dialektik und Rhetorik unter sich begreifend sich mit dem, was Allen oder den Meisten oder den Weisen wahr zu sein scheint, beschäftigt, während die dritte mit Scheingründen und phantastischen Vorstellungen täuscht. Am meisten aber beschäftigt man sich mit der Dialektik, als der formalen Wissenschaft, die weder den höchsten Ernst der Lehre, noch praktische Ziele anstrebt, sondern ohne täuschen zu wollen sich mit dem Wahrscheinlichen begnügt (c. 3). Die Dialektik, nach Augustin die Kunst des Disputirens, hat dieser Definition gemäss sich insbesondere mit der Bearbeitung und Entscheidung über streitige Dinge zu beschäftigen: sie ist daher zunächst darauf gewiesen, den Sinn der Rede zu erforschen, wie auch die Etymologie des Wortes andeutet (c. 4). Die Logik überhaupt aber wird in die Lehre vom Auffinden (ars inveniendi) und in die vom Urtheilen (ars judicandi) eingetheilt; sie beschäftigt sich mit dem Definiren, Eintheilen und Schliessen. Jenes, das Auffinden und Urtheilen, ist so gut wie das Definiren, Eintheilen und Schliessen den drei oben genannten Arten der Logik gemein, also selbst

1) Inchoantibus philosophiam praelegenda est (sc. logica). (Ed. G. p. 65.)

der Sophistik, die sich mit dem Schein des Wahren begnügt und höchstens den Nutzen formaler Uebung hat (c. 5). Aus dem Angeführten erhellt nun die grosse Bedeutung der Logik, woher denn auch kommt, dass sie so viel getrieben wird — von Mehreren, als alle anderen Theile der Philosophie zusammengenommen. Freilich wird dabei oft mehr versprochen als geleistet. Denn bei dem gewöhnlichen handwerksmässigen Vortrag der Logik (den Johann umständlich schildert) kommt nicht viel heraus, zumal wenn man bei der puren Logik stehen bleibt und sich bloss um die inhaltsleere Form kümmert, Physik und Ethik vernachlässigend. Solcher hohlen Weisheit gegenüber möchte man statt der drei Theile der Logik lieber die Kriegs-, Heil- und Rechtswissenschaft geltend machen [1]), welche von weit bedeutenderem, weil wirklichem Nutzen sind (c. 6). Damit soll aber nicht der Werth der Logik als solcher, sondern nur der falsche und verkehrte Gebrauch derselben gerügt sein, welcher darin besteht, dass man vor blossen Spitzfindigkeiten niemals zur Sache kommt und sich mit lauter unfruchtbaren Wortfechtereien zeitlebens beschäftigt (c. 7). Die blosse Subtilität, wie Seneca bemerkt, ist unbrauchbar, und schon Aristoteles warnt vor der unmässigen Schwatzhaftigkeit und dem übertriebenen Gebrauch der Dialektik (c. 8), welche, da sie bloss formal ist, des Markes der andern inhaltsvollen Wissenschaften um nützlich zu sein, bedarf [2]) und ohne diese den gewandtesten Geist leer lässt (c. 9). Johann weist diess an seinen eignen Erfahrungen nach, indem er seines Bildungsganges sich erinnert. Auch er hatte sich redlich um die Dialektik und Grammatik bemüht, indem er, sein Vaterland verlassend, die berühmtesten Lehrer

---

1) Ich mache darauf aufmerksam, dass Johann sagt: tertia juris civilis *et decretorum* (ed. G. p. 72), woraus hervorgeht, dass das canonische Recht sich schon damals eine Art Ebenbürtigkeit neben dem Civilrecht errungen hatte.

2) Nam sicut gladius Herculis in manu Pygmaei aut pumilionis inefficax est et idem in manu Achillis aut Hectoris ad modum fulminis universa prosternit: sic dialectica si aliarum disciplinarum vigore destituatur quodammodo manca est et inutilis fere. Si aliarum robore vigeat, potens est omnem destruere falsitatem etc. (Ed. G. p. 77.)

seiner Zeit in Gallien aufsuchte und selbst sogar als Lehrer der Logik fungirte, dann aber sich der Theologie widmete. Nach langen Fahrten in die Hauptstadt Paris zurückgekehrt, fand er die Genossen seiner jugendlichen Studien über Dialektik noch immer an der Stelle, wo er sie verlassen und machte daraus die Erfahrung, dass diese Wissenschaft in Verbindung mit anderen Wissenschaften, auf welche sie angewendet wird, von grosser Hülfe ist, auf sich selbst beschränkt aber blutlos und unfruchtbar bleibt (c. 10)[1]). Sie hat also die Fragen und Probleme von ihren Schwesterwissenschaften zu entnehmen und nun aus eigenen Mitteln diese zu bearbeiten und zu entscheiden (c. 11). Ihre Ausübung erstreckt sich auf alle Disciplinen; ihr Gebiet ist jedwedes wissenschaftliche Problem, während die Rhetorik sich auf thatsächliche, äussere Streitfragen bezieht (c. 12). Sie hat also sowohl mit physischen als moralischen als rein rationellen oder formalen Fragen zu thun, wobei wieder zu bemerken ist, dass das Feld der Dialektik, da sie sich mit dem Wahrscheinlichen begnügt, ein ungleich grösseres, als das der demonstrativen Wissenschaft ist, welche letztere sich nur mit dem Unzweifelhaft-gewissen oder dem Nothwendigwahren beschäftigt. Diess letztere Gebiet ist aber dem Menschen fast ganz verschlossen und in der Naturwissenschaft nur auf die Mathematik beschränkt, während der Dialektik sozusagen Alles offen steht und sie überall Wege findet, wobei sie sich nur von den Extremen fern zu halten hat (c. 13). Das Wesen der Probabilität oder Wahrscheinlichkeit besteht aber darin, dass es das durch den Augenschein oder das Uebergewicht der Gründe und Thatsachen, nicht durch logische Nothwendigkeit zwingende ist, also hin-

1) Jucundum itaque visum est, veteres quos reliqueram et quos adhuc dialectica retinebat in monte (sc. Stae Genovevae), revisere socios, conferre cum iis super ambiguitatibus pristinis etc. Inventi sunt qui fuerant et ubi: neque enim ad palmam visi sunt processisse ad quaestiones pristinas dirimendas neque propositiunculam unam adjecerant etc. — Expertus itaque sum, quod liquido colligi potest, quia sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic si sola fuerit, jacet exsanguis et sterilis, *nec ad fructum philosophiae foecundat animum, si aliunde non concipit.* (Ed. G. p. 81.) Diese Stelle, wie einige andere Johann's, scheint Fr. Bacon benutzt zu haben.

längliche Ueberzeugung erweckt, obgleich es eine entgegenstehende Instanz nicht ausschliesst (c. 14) [1]). Der Dialektiker hat also eine Fülle des Wissens wie der Aufgabe; seine Wissenschaft muss, da sie allen andern die Wege bahnt, als die nützlichste bezeichnet werden (c. 15) [2]). In der That haben sich die berühmtesten Philosophen mit ihr beschäftigt, welche alle den Fusstapfen des Aristoteles folgen. Denn dieser ist es, welcher die Dialektik methodisch dargestellt, und vom Einfachsten anfangend sich zum Höchsten der Wissenschaft erhoben hat [3]). Um so schmählicher ist es, wenn man die Vorrede des Porphyrius zu diesem Corpus der aristotelischen Logik zur Hauptsache macht und bei ihr so verweilt, dass die Meisten gar nicht davon loskommen und wiederum die Anfänger mit Schwierigkeiten der schlimmsten Art überhäuft werden (c. 16) [4]). Dahin gehört besonders, dass man die Frage der Genera und Species, zu der im Porphyrius nur sehr indirect Veranlassung gegeben wird, schon mit dem ersten Anfang des logischen Unterrichts behandelt [5]), obgleich die Verschiedenheit der Meinungen grade in diesem Punkte die allergrösste ist, so dass es gewiss höchst unpassend erscheint, damit den Unterricht zu beginnen (c. 17) [6]); und diese Meinungsverschiedenheit schon darauf hinführt, dass es sich dabei weniger um die Sache, als

1) Alles diess nach Aristoteles, welcher von nun an als Gewährsmann in den Vordergrund tritt bis l. IV. c. 28.

2) Potens enim est de omni problemate, ethico scilicet, physico et logico probabiliter disputare. (Ed. G. p. 86—87.) Dabei Besprechung und Erläuterung der aristotelischen Definition von Problem und Thesis.

3) Probabilium rationes in artem redegit. (Ed. G. p. 89.)

4) Sed quia ad hunc elementarem librum magis elementarem quodammodo scripsit Porphyrius, cum ante Aristotelem esse credidit antiquitas praelegendum. Recte quidem si recte doceatur; id est ut tenebras non inducat erudiendis, nec consumat aetatem. Indignum enim est, si in quinque voculis addiscendis (den Prädicabilien) quis vitam terat, ut ei desit spatium procedendi ad illa, quorum gratia debuerant haec praedoceri. (Ed. G. p. 89.)

5) Naturam tamen universalium hic (beim Vortrag des Porphyrius) omnes expediunt et altissimum negotium et majoris inquisitionis contra mentem auctoris explicare nituntur. (Ed. G. p. 90.)

6) Johann's Darstellung dieser verschiedenen Ansichten ist im vierten Abschnitt näher zu erörtern.

um Worte handele [1]) (c. 18). Jedenfalls sollte man nicht das Ende zum Anfang machen, um so weniger, als man sich immer auf Aristoteles beruft, ohne dessen Ansicht wirklich zu kennen (c. 19). Diese nämlich ist nach Johann's richtiger Fassung des in den Analytiken und der Topik Vorgetragenen folgende: Geschlechter und Arten existiren nicht abgesondert von den Individuen, sondern nur mit und in denselben [2]); wir denken sie wohl in abstracter und allgemeiner Weise, aber das ist eben nur Verrichtung des Denkens und innere Thatsache [3]). Nennt man die Universalien nun „Dinge", so sind darunter nicht wirklich existirende Dinge zu verstehen, sondern Subjecte [4]), so dass der ganze Streit auf ein Missverständniss und eine falsche Interpretation des Sprachgebrauches hinausläuft [5]). Die Universalien sind also der Ausdruck unseres Denkens von dem allgemeinen Wesen dessen, welches actu immer nur einzeln vorhanden ist; sie drücken die Form aus, ohne welche keine Materie gedacht werden kann, die aber auch ohne Materie nicht existirt [6]) und nur gedacht werden kann [7]). Man darf die

1) Ut autem cum doctoribus mitius agam, saepius ad nomen, quam ad rem, videntur plurimi disputare. (Ed. G. p. 93.)

2) Sunt itaque genera et species non quidem res a singularibus actu et naturaliter alienae, sed quaedam naturalium et actualium phantasiae, renitentes intellectui de similitudine actualium tanquam in speculo nativae puritatis ipsius animae — quas Graeci ἐννοίας sive εἰκονόφανας appellant h. e. rerum imagines in mente apparentes. (Ed. G. p. 96.)

3) Illa itaque exemplaria cogitabilia quidem sunt et sunt quasi phantasiae et umbrae existentium secundum Aristotelem, quas si quis apprehendere nititur per existentiam quam habent a singularibus separatam, velut somnia elabuntur. Monstra enim sunt et soli intellectui patent. (Ed. G. p. 97.)

4) Nam et ea, quae jacent sub affirmatione et negatione, res dicuntur et vera (vere?) saepissime dicuntur esse; nec tamen substantiis vel accidentibus aggregantur aut nomen suscipiunt creatoris aut creaturae. (Ed. G. p. 97.)

5) Sic et in iis, quae praedixi, relativas dictiones accipiendas arbitror, ut non decurrant ad speciem i. e. ad definitum aliquod quod discernant, sed subsistant in genere. (Ed. G. p. 99.)

6) Nam nec forma res per se existens est nec materia sine formae beneficio discreta est. (Ed. G. p. 104.)

7) Ergo duntaxat intelliguntur (sc. universalia) secundum Aristote-

Universalien daher in einem gewissen Sinne wohl als seiend bezeichnen, aber sie nicht mit den Dingen und zu den Dingen zählen[1]). In dieser Weise erläutert Johann nach Aristoteles die schwierige Frage, um zu zeigen, dass deren Einzelnheiten mit allen verschiedenen Meinungen der Streitenden den Anfängern beim Beginn der Lectüre des Porphyrius vorzutragen, ganz und gar nicht passe (c. 20).

Im Prolog des dritten Buches nimmt Johann, ehe er zur näheren Betrachtung der logischen Bücher weiter geht, noch einmal die Nachsicht der Leser in Anspruch. Es seien nun zwanzig Jahre, seit er das Studium der Logik liegen gelassen habe; seitdem hätten Geschäfte, Mühen und Sorgen aller Art seinen Geist ermüdet und abgestumpft; er wolle aber die ihm angethane Schmach nicht ruhen lassen, sondern die Lehren seiner Freunde und Lehrer, eines Gilbert, Abälard und Adam aus der Erinnerung dankbar zu Hülfe nehmend, dem Gegner entgegentreten.

Was nun zuerst die Isagoge des Porphyrius betrifft, also hebt er an, so muss sie eben als solche genommen und benutzt werden, wie auch der Peripatetiker von Palais diess richtig that; der Anfang muss leicht, nicht schwer gemacht werden. Es kommt also darauf an, die in jenem Buche erläuterten fünf Begriffe, Genus, Species, Differenz, Proprium und Accidens, den Schülern klar zu machen, welches mit Hülfe des Boethius geschehen mag, ohne dass man Alles auszuschöpfen und zu ergründen dabei unternehmen soll (c. 1). Darauf folgen die Kategorien, welche von den aus der Satzverbindung gelösten Begriffen handeln, also den Anfang der Logik machen[2]). Johann bespricht zunächst in eingehender

---

lem universalia, sed in actu rerum nihil est quod sit universale. (Ed. G. p. 107.)

1) Sed et rei nomen latius pateat ut possit universalibus convenire, quae sic auctore Aristotele intelliguntur abstracta a singularibus, ut tamen esse non habeant, deductis singularibus: hoc enim, sicut ait, illi (Giles hat den bösen Druckfehler illa) asserunt, qui genus unum numero esse dicunt. (Ed. G. p. 112.) Vgl. Si quis autem universalia seorsim recenseat, numero quidem inveniet esse subjecta, sed cui singularium numerus non aggregatur. (Ed. G. p. 98.)

2) Categoriarum liber Aristotelis elementarius est et accedentis ad logicam quodammodo infantiam excipit, tractat enim de sermonibus in-

Weise die Einleitung des Büchleins und hält sich besonders bei den Denominativen (παρώνυμα) auf, wobei der Unterschied des Verbalsubstantives, der Verbalform und des Adjectivs (z. B. albedo, albet, album) hervorgehoben wird (c. 2)[1]; dann geht er zu den Kategorien selbst über, deren Bedeutsamkeit ihm unzweifelhaft ist[2]. Zuerst handelt er von der Substanz, der vorzugsweise der Philosophie anheimfallenden, dann vom Quantum, der mathematischen Kategorie; die folgenden finden keine besondere Erörterung, wohl aber die Frage nach dem eigentlichen Sinn der Prädicamente und dem Unterschied der ersten und zweiten Substanz[3]) (c. 3). Es folgt nun das Buch Peri hermeneias, dessen Nutzen ein Wort des Isidorus preist. Uebrigens, so meint der Autor, pflegt der wesentliche Inhalt desselben — was Nomen und Verbum, Rede und Urtheil bedeute usw. — von jedem Lehrer vorgetragen zu werden[4], wie denn überhaupt die neuere Wissenschaft von den Alten belebt dasselbe und Besseres leisten könne, als diese[5]. Die Neueren geben noch

---

complexis, in eo quod rerum significativi sunt, quo nihil prius est ad (statt apud) dialecticam. (Ed. G. p. 119.)

1) Das Resultat lautet: Ergo denominativa significant quodammodo qualia ex aliquibus; illa vero, a quibus denominantur, notant a quibus qualia. Nam fortitudo significat, ex quo quis fortis; fortis autem, qualis quis ex fortitudine etc. (Ed. G. p. 121.)

2) Die Kategorien werden verachtet, aber — longe alia mihi mens est nec video, quomodo sine istis quis magis possit esse logicus, quam sine litteris litteratus. Hinc enim, quid in rebus singulare, quid universale, quid substantia, quid accidens, quid in sermonibus aequivoce, quid univoce, quid denominative dicatur, conspicuum est. (Ed. G. p. 123.)

3) Sicut in substantiis hae primae dicuntur, quae revera substantiae sunt et singularitate essentiae accidentibus subjacent, illae vero secundae, quae ex conformitate singularium intellectu non casso concipiuntur etc. (Ed. G. p. 127.)

4) Vix est enim aliquis qui haec ipsa non doceat, adjectis aliis non minus necessariis. (Ed. G. p. 130.)

5) Fruitur aetas nostra beneficio praecedentis et saepe plura novit non suo quidem praecedens ingenio, sed innitens viribus alienis et opulenta doctrina patrum. Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nannos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura iis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. (Ed. G. p. 131.)

Commentar und Erklärungen dazu, auch haben die Worte durch den Sprachgebrauch im Laufe der Zeit häufig andere Bedeutungen angenommen, als sie bei Aristoteles haben[1]) (c. 4). Machen die besprochenen drei Büchlein die Vorbereitungen der Logik, so ist das eigentliche Corpus doctrinae in den Topicis, Analyticis und Elenchis enthalten[2]). Was zunächst die Topik betrifft, so findet Johann deren Nützlichkeit so klar, dass es ihm unbegreiflich erscheint, wie sie bisher so habe vernachlässigt werden können. Er geht dazu fort, zuerst das erste Buch derselben, dessen Behandlung der Prädicabilien ihm besser erscheint, als die im Porphyrius, zu charakterisiren (c. 5), sodann die beiden folgenden (c. 6) und weiter das vierte und fünfte (c. 7), das sechste (c. 8) und siebente, wobei er die gute Bemerkung macht, dass Cicero's und Boethius' Bücher ihre Weisheit aus Aristoteles bezogen haben (c. 9)[3]), endlich das achte, welches ganz besonders empfohlen wird[4]). Die Gelegenheit benutzend, schliesst Johann mit weitläuftigen Vorschriften über die Modewissenschaft seiner Zeit, die disputirende Dialektik, deren Nutzen

1) Johann sagt sehr richtig: Patet itaque, quod usus Aristotele potentior est in derogando verbis vel abrogando verba; sed veritatem rerum, quoniam eam homo non statuit, nec voluntas humana convellit. (Ed. G. p. 133.)

2) Ipsum itaque quodammodo corpus artis deductis praeparaticiis principaliter consistit in tribus, scilicet Topicorum, Analyticorum, Elenchorum notitia etc. (Ed. G. p. 134.)

3) Qui vero hunc librum diligentius perscrutatur, non modo Ciceronis et Boethii topicos ab his septem voluminibus erutos deprehendet, sed librum divisionum, qui compendio verborum et elegantia sensuum inter Boethii opera quae ad logicam spectant, singularem gratiam nactus est. (Ed. G. p. 145.)

4) Ut autem praemissae similitudinis sequamur proportionem, quemadmodum categoriarum elementarius, periermeniarum syllabicus, praemissi topici dictionales libri sunt: sic topicorum octavus constructorius est rationum quarum elementa vel loca in praecedentibus monstrata sunt. Solus itaque versatur in praeceptis, ex quibus ars compaginatur et plus confert ad scientiam disserendi, si memoriter habeatur in corde, et jugi exercitio versetur in opere, quam omnes fere libri dialecticae quos moderni praeceptores nostri in scholis legere consueverant (unt): nam sine eo non disputatur arte sed casu. (Ed. G. p. 147).

zu formaler Geistesbildung er anerkennt [1]), die er aber nicht zu unnützen Wortgefechten, sondern zur sittlich-tüchtigen Untersuchung der Wahrheit und Wirklichkeit angewendet wissen will (c. 10).

Das vierte Buch setzt nach einem kurzen an Thomas gerichteten Prolog die Besprechung des Organons fort, die freilich immer dünner und dünner wird. Sind die Bücher der Topik vorherrschend der inventio gewidmet, so die der Analytik dem iudicium (c. 1). Die Kunst der Analyse (ars resolutoria nach Boethius), welche sie lehren, ist dem Logiker nothwendig, wenn auch die Bücher selbst diess nicht sind, da deren Verständniss durch die Verderbniss des Textes noch erschwert wird (c. 2). Muss man doch überhaupt bestrebt sein, sich und seinen Zuhörern die wichtigsten Lehren der Wissenschaft durch Excerpiren leichter und zugänglicher zu machen, nicht aber wie Meister Adam (de parvo ponte) that, die dunkle, intrikate Schreibweise des Aristoteles nachahmend, unverständlich bleiben (c. 3). Auf diese Bemerkungen folgt die Inhaltsangabe des ersten (c. 4) und des zweiten Buches (c. 5) [2]); so wie der Analytica posteriora, welche wegen des abstruseren Inhalts weniger gebraucht zu werden pflegten und nicht gut übersetzt zu sein schienen (c. 6). Diese vier Bücher beziehen sich also auf die demonstrative Wissenschaft, welche bei den Peripatetikern im höchsten Ansehn gestanden und deren Bearbeitung dem Aristoteles seinen grossen Ruhm verschafft haben soll (c. 7).

Wie beim Schluss der Topik Johann seine Ansicht über die Dialektik im Allgemeinen vorträgt, so hier die über die demonstrative Logik, welche sich zugleich als Vertheidigung dieser Wissenschaft überhaupt an das im zweiten Buche Vorgetragene anschliesst. Der Autor entwickelt seine eigene Anschauung der Sache am Vorbilde und mit praktischer Benutzung des ihm grade vorliegenden Buches der Analytica post., deren Schluss bekanntlich (c. 18—19) den

---

1) Ut enim ferrum ferro acuitur; sic ad vocem alterius contingit animum colloquentis acutius et efficacius excitari etc. (Ed. G. p. 155.)

2) Dabei sagt Johann: Postremo agit de cognitione naturarum, eine Uebersetzung des *φυσιογνωμονεῖν*.

Weg bezeichnet, den das methodische Denken zur Erkenntniss der Dinge einzuschlagen habe; zugleich sind aber viele Citate und anderweitige Erinnerungen aus den Schriften des Augustinus eingeflochten, wenngleich Johann nicht ganz genau der Erkenntnisstheorie des Letztern folgt, sondern zwischen ihm und Aristoteles gewissermassen einen mittleren Weg einhält. Nachdem er also, den Schlusskapiteln der Analytica post. nachgehend, den Weg im Allgemeinen bezeichnet hat, der eingeschlagen werden müsse, um zu der apodiktischen Begründung der Erkenntniss zu gelangen, nämlich den Weg des Aufsteigens zum Allgemeinen (c. 8)[1]), geht er dazu fort, die erkenntnisstheoretischen Momente einzeln aufzufassen. Als conditio sine qua non aller Erkenntniss macht die Sinnlichkeit den Anfang, deren Definition nach Chalcidius und Aristoteles in Betracht gezogen und die von der Imaginatio wohl unterschieden wird (c. 9)[2]); die Imaginatio folgt, welche für das Praktische die Geburtsstätte der Affecte, weiterhin der Leidenschaften (c. 10); für das Theoretische die Mutter der Meinung ist. Letztere kann wahr oder falsch sein, je nachdem das sich auf die Elemente des Sinnlichen beziehende Urtheil richtig oder unrichtig war (c. 11). Die Kraft des Urtheils selbst, welche auf das Wahre gerichtet ist, ist die Klugheit, deren Resultat, die erreichte Wahrheit, Wissenschaft heisst (c. 12). Bezieht sich die Wissenschaft auf Zeitliches und Sinnliches, so ist sie Klugheit oder Wissenschaft im engern Sinne des Wortes; bezieht sie sich auf geistige Dinge, Weisheit oder Intellect[3]). Der Glaube macht den Uebergang von der

1) Communes enim conceptiones a singulorum inductione fidem sortiuntur. Impossibile enim est, universalia speculari non (nisi?) per inductionem, quoniam, ut ait, quae ex abstractione dicuntur per inductiones, ignota nota fiunt. Inducere autem non habentes sensum impossibile est. (Ed. G. p. 165.)

2) Dabei folgende interessante Bemerkung: Recolo fuisse philosophos, quibus placuit sicut incorpoream, simplicem et individuam esse substantiam animae, ita et unam esse potentiam quam multipliciter pro rerum diversitate exercet. (Ed. G. p. 166.)

3) Ich wage nicht Johann's intellectus ins Deutsche zu übersetzen, da sowohl „Verstand" als „Vernunft" zu Missverständnissen Anlass geben könnte und bemerke nur, dass unser Autor den bei manchen

Meinung zum Wissen, indem er das, was nicht ganz gewiss ist, als gewiss annimmt: seine Wichtigkeit für göttliche und menschliche Dinge wird hervorgehoben (c. 13)[1]. Klugheit und Wahrheit sind also gleichsam Schwestern, die sich aufeinander beziehen[2]; die Liebe zur Wahrheit treibt zur Erkenntniss, welche durch das Urtheil fest und sicher wird[3]. Diese lautere Festigkeit des Urtheils heisst Vernunft (c. 14). Die Vernunft beurtheilt aber nicht nur die äusserlichen, unter ihr stehenden Dinge, sondern auch die ewigen Wahrheiten und Ideen, die, als allgemeiner Natur, mit der Sinnlichkeit nichts zu thun haben (c. 15)[4]. Also ist die Vernunft mehr, als das auch den Thieren zukommende blosse Unterscheidungsvermögen (vis discretionis): sie stammt von Gott und strebt zu ihm zurück, wie die Hebräer sagen und wie Seneca[5] sie einen Theil des göttlichen Geistes nennt, welcher dem menschlichen Körper einverleibt ist (c. 16). Darum ist sie auch über Alles zu achten, da sie die Begierden unterdrückt, Alles zum Guten lenkt und den Menschen über das Irdische erhebt (c. 17). Wie weit aber nach Plato die Vernunft die Sinnlichkeit übersteigt, so weit übersteigt der Intellect die Vernunft. Denn er erreicht, was

---

mittelalterlichen Schriftstellern (z. B. dem Verfasser des Buches de spiritu et anima unter Augustinus Schriften) vorkommenden Unterschied von intellectus und intelligentia nicht hat.

1) Fides autem tam in humanis quam in divinis rebus maxime necessaria est, quum nec contractus sine ea celebrari inter homines possent aut aliqua exerceri commercia: quinimmo inter homines quoque meritorum praemiorumque nequit esse commercium, fide subtracta. — Est et media inter opinionem et scientiam, quoniam per vehementiam certum asserit: ad cujus certitudinem per scientiam non accedit. Unde Mag. Hugo: Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem, infra scientiam constituta. (Ed. G. p. 170.)

2) Et quia veritas prudentiae materia est, finxerunt antiqui phronesin et aletheian esse germanas eo quod prudentiae cum veritate est quaedam divina cognatio. (Ed. G. p. 170.)

3) Philologiam ergo parit phronesis, dum amor veri sollicitat prudentiam ad notitiam rerum, de quibus ferri vult sincerum firmumque judicium. (Ed. G. p. 170.)

4) Diess ganze Kapitel nach Augustinus, wie auch zum Schlusse angedeutet wird.

5) Epist. l. VII, 4 (66). § 12.

die Vernunft nur anstrebt, die Weisheit (c. 18). Diese ist die Contemplation des Göttlichen, welche also der gegebenen Entwicklung gemäss aus der allmählichen Erhebung von der Sinnlichkeit — mit Hülfe der göttlichen Gnade — zu Stande kommt [1]) und den Menschen in Liebe mit Gott vereint (c. 19). Mit Recht hat daher Cicero dem Geiste, welcher sich vom Materiellen loslösen kann, Einfachheit und Unzerstörbarkeit d. h. Unsterblichkeit zugesprochen [2]). Johann will aber die psychologischen Fragen nicht weiter verfolgen; er begnügt sich, auf die alten Philosophen und die gelehrten Patres zu verweisen, empfiehlt auch ein Buch Phrenuphysicus, welches diese Materien reichhaltig abhandele (c. 20). Indem er nun zur Ordnung seines Vortrags zurückkehrt, spricht er sich zuerst darüber aus, dass Aristoteles über die hypothetischen Schlüsse so wenig darbiete. Die Grundlagen der Theorie derselben seien freilich von ihm (in der Analytik) gegeben, aber diese erst von Boethius und Andern ausgeführt worden. Aristoteles habe vielleicht absichtlich diesen Gegenstand, der ihm mehr Schwierigkeiten als Nutzen darzubieten geschienen habe, fallen lassen (c. 21). Er geht sodann zum dritten Theil der Logik, und zum letzten Stücke des Organons fort. Hatte sich die Topik auf die Dialektik, die Analytik auf die demonstrative Logik bezogen, so bleibt eben noch die Sophistik zurück, diese Carricatur der dialektischen wie demonstrativen Logik, auf welche sich die Schrift de sophisticis elenchis bezieht. Die Sophistik nun ist namentlich für die Jugend eine verführerische Wissenschaft, da sie den Schein der Weisheit bietet, Fallen stellen und den Gegner berücken lehrt [3]). Die Geläufigkeit in Worten und Denkwendungen,

---

1) Hos tamen gradus non operatur natura, sed gratia quae de fonte sensuum pro arbitrio suo elicit varios rivulos scientiarum et sapientiae; invisibilia Dei per ea quae facta sunt manifestat et manifestata quadam caritatis unitate communicat et hominem Deo unit. (Ed. G. p. 175.)

2) In animi cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod quum ita sit, certe nec secerni, nec dividi nec distrahi potest, igitur nec interire. Haec ille in Tusculanis. (Ed. G. p. 176.)

3) Haec autem omnium disciplinarum aemulatrix est et sub earum specie suas omnibus tendiculas parat incautosque subvertit. Frustra

welche sie hervorbringt, kann zum Wahrheitsforschen benutzt werden und in diesem Sinne mag die Uebung in der Sophistik, jedoch mit Vorsicht, vorgenommen werden (c. 22)[1]. Aristoteles nun hat über sie in den Elenchen kritisch gehandelt, die Mittel, deren sie sich bedient, auseinandergesetzt, aber auch die logischen Fehler der Sophisten und damit die Gegenmittel dieser Kunst angegeben. Dadurch hat er die Wissenschaft der Vernunft vollendet[2] (c. 23), so dass es unbegreiflich ist, wie man seine Werke tadeln kann, die hier mehr zu loben als darzustellen der Plan war[3] und gegen welche nichts Stichhaltiges aufgebracht werden kann (c. 24).

Durch das Vorhergehende glaubt Johann hinlänglich den Beweis geführt zu haben, dass die Angriffe auf die Logik, namentlich des unverständigen Cornificius, des Sinnes entbehren. Er ruft, um von Plato, Aristoteles und Cicero zu schweigen, die Autorität des heil. Augustinus an, welcher der Dialektik ein so glänzendes Lob ertheilt (c. 25) und wenn die Sache klar gemacht ist, über Worte länger zu streiten verbietet (c. 26). Damit nimmt er von seinem Gegner Abschied, sowie von jenen Stümpern, die mit dem blossen Boethius zufrieden sich nicht zu den grössern Schriften des Aristoteles erheben können. Doch auch dagegen verwahrt er sich, als ob er alles von Aristoteles Gesagte für heilig und unübertrefflich halte. Auch Aristoteles habe in mehreren Stücken geirrt, namentlich was die Kosmologie und Theologie betrifft, in der Logik aber habe er seines Gleichen nicht und müsse darin als der eigentliche Lehrer gelten (c. 27)[4].

---

sine hac se quisque gloriabitur esse philosophum: quum nequeat cavere mendacium aut alium deprehendere mentientem. (Ed. G. p. 179.)

1) Unde et ad phrasim conciliandam et totius philosophiae investigationes, sophisticae exercitatio plurimum prodest, ita tamen ut veritas, non verbositas sit hujus exercitii fructus. Sic enim veritatis et sapientiae famula est, alioquin adultera, prodens amatores, quos excaecatos exponit erroribus et in praecipitium ducit. (Ed. G. p. 179.)

2) — — luce clarius est, rationem disserendi (die Logik) suis esse limitibus et partibus absolutam. (Ed. G. p. 181.)

3) Aehnlich am Schluss des dritten Buches. (Ed. G. p. 156.)

4) Aehnlich Entheticus v. 821—860.

Sodann knüpft er den Schlussabschnitt seines Werkes (c. 29—41) an die erkenntnisstheoretischen Betrachtungen an, zu denen ihm die Analytik und die demonstrative Logik Veranlassung gab, um besonders den Begriff der Wahrheit, den eigentlichen Gegenstand der Logik, näher zu erläutern. Noch einmal schärft er ein, dass die Logik nicht bloss um ihrer selbst willen getrieben werden dürfe, sondern um des Gebrauches willen [1]). Der Jugend dürfe zwar eine gewisse Schwatzhaftigkeit und dialektische Zungenfechterei nachgelassen werden, um der Uebung und Bildung willen, aber mit der Zeit müsse der Ernst des Lebens darin Einhalt thun, damit nicht schädliche Sophisterei sich daraus entwickele (c. 28). Die Possen ungesalzener Schwatz- und Disputirsucht müssen wegfallen, damit die Liebe zur Wahrheit, zum Guten und Schönen, nach profanen wie biblischen Schriftstellern das innerste Wesen dès Menschen, ihren Ausdruck finde (c. 29) [2]). Die Philologie, d. h. das auf der Liebe zur Wahrheit begründete Streben nach Vernunft macht also den Anfang, indem es zunächst das Falsche zu vermeiden, mit Aufmerksamkeit zu unterscheiden und die Wahrheit zu ergreifen trachtet (c. 30). Aber nun bedeutet Vernunft zweierlei, zuerst jenes menschliche Streben nach rechter, begründeter Erkenntniss, dann aber auch der Besitz der ewigen Wahrheiten selbst, als welche sie Weisheit, Gotteskraft usw. genannt werden kann. Zu diesem Unterschiede stellen sich Stoiker, Epicureer und Peripatetiker verschieden; der beste Standpunkt dürfte der des Akademikers sein, welcher in Allem, was dem Weisen noch zweifelhaft ist, seine Ueberzeugung zurückhält (c. 31) [3]).

Die Vernunft nun im ersten und wahrhaften Sinne ist

---

1) Fere enim inutilis est logica, si sit sola. Tum demum eminet, quum adjunctarum virtute splendet. (Ed. G. p. 184.)

2) Johann setzt wieder hinzu: Appetitus hic naturaliter a Deo insitus est homini, etsi per naturam sine gratia proficere non possit. (Ed. G. p. 185.)

3) Academicus vero fluctuat et quid in singulis verum sit, definire non audet. Haec tamen secta trifariam divisa est. — Tertius gradus nostrorum est, qui sententiam non praecipitant in his quae sunt dubitabilia sapienti. (Ed. G. p. 188—189.)

die göttliche, welche irrthumslos im steten Besitz der ewigen Wahrheiten oder Ideen sich befindet. Neben diesen, sich immer gleichbleibenden Wahrheiten, wie z. B. die der Logik und Mathematik sind, giebt es auch thatsächliche und zufällige Wahrheiten [1]): eine von Augustinus hervorgehobene Unterscheidung (c. 32). Der Mensch hat aber einen so ungetrübten Besitz der Wahrheit nicht, sondern ist dem Irrthum unterworfen; er erreicht sie in der wahren Meinung gewissermassen nur zufällig und erhebt sich nur durch mühselige Untersuchung und Betrachtung allmählich zur begründeten Ueberzeugung (c. 33). Denn die Wahrheit bedeutet der Etymologie nach das Feste, Bestätigte; das, worauf man fussen und sich verlassen kann. Das Falsche dagegen ist nach Augustin das Eitle, Nichtige, das Nicht-seiende, daher die Akademiker Recht haben, wenn sie behaupten, dass das Falsche nicht gewusst werden könne (c. 34). Nun ist im Grunde alles Vergängliche eitel, so dass Plato Recht behält, nach dessen Ansicht nur das Intelligible und Ideale den Namen des Wahren und Wirklichen verdient. Im Timäus geht er daher von drei Potenzen aus als ewigen Grundlagen der Welt, Gott, Idee und Materie — was aus diesen wird, das Concrete, ist der Vergänglichkeit unterworfen; mit welcher Ansicht auch Bernhard von Chartres stimmt, der seinen christlichen Standpunkt dadurch wahrt, dass er Idee und Materie wenn auch als ewig, so doch nicht als gleich-ewig (coaetern) mit Gott setzt (c. 35) [2]). Wahrheit wird in verschiedener Bedeutung des Wortes bald der Meinung, bald dem Worte (locutioni) bald der Sache zugesprochen, am besten ist aber die peripatetische Definition [3]). In einem anderen, prägnanterem Sinne ist die Wahrheit nur Gottes und wird uns Menschen nicht anders zu Theil als durch

1) Cetera quidem quae divinae rationis oculus contemplatur, vera quidem sunt, sed prae mutabilitate sua nequaquam dicuntur rationes. (Ed. G. p. 189.)

2) Acquiescebat enim patribus etc. (Ed. G. p. 194.)

3) Si enim rem sic esse ut est, aut non esse ut non est, comprehendit, judicio certo et fideli usus est: sin autem vel non esse quod est vel esse quod non est opinatur, procul dubio fallitur et errat. (Ed. G. p. 196.)

liebende Mittheilung seiner Gnade an den nach Weisheit Strebenden (c. 36)[1]. Wenn also dasjenige, was der göttliche Geist anschaut und so zu sagen als seinen Inhalt besitzt, zwar nicht als ihm gleich-ewig, so doch als ewig angesehen werden muss[2], so sind menschlich betrachtet bald Worte, bald Gedanken, bald Gegenstände wahr zu nennen, so dass sich folgende — platonisch-augustinische Theorie ergiebt (c. 37). Die Vernunft ist, wie das Auge zum Anschauen äusserer Dinge, so zur Betrachtung der Wahrheit gemacht. Gott besitzt diese Anschauung im vollkommenen Masse, auch die Engel besitzen sie; im Menschen ist sie unvollkommen, daher man ihm statt der Vernunft lieber das Streben danach zuerkennen muss, welches wir als Philologie, Philosophie und Philocalie bezeichnen (c. 38). Die erste Wahrheit ist in Gott, alle andere Wahrheit ist aus dieser abgeleitet und Nachahmung derselben[3]. In dem Masse, als ein Wesen sich der Göttlichkeit nähert, ist es wahrer, je mehr es sich von Gott entfernt, wird es falscher und nichtiger[4]. Die Wahrheit erleuchtet und erwärmt, entwickelt die Vernunft, wie das Licht dem Auge wohlthut. In Gott fällt Licht und Auge, Wahrheit und Vernunft zusammen; in den Creaturen ist Wahrheit und Vernunft getrennt und sucht eine die andere (c. 39). Wer also die Wahrheit sucht, sucht im eigentlichen Sinne Gott. Manche Hindernisse stehen dem entgegen[5], keines jedoch mehr als

---

1) Haec utique aliunde non provenit, quam si aliqua stilla divinae sapientiae per gratiae eliquationem se ipsam infundat et mentem se quaerentis et amantis illustret. (Ed. G. p. 197.)

2) Nonnihil ergo sunt vera quae in mente Dei consistunt, sed nec creaturae sunt eo quod ab aeterno extiterunt. (Ed. G. p. 198.)

3) Est autem primaeva veritas in majestate divina. Alia vero est, quae in Divinitatis consistit imagine, id est, in imitatione. (Ed. G. p. 200.)

4) Omnis enim res tanto verius est, quanto imaginem Dei fidelius exprimit et quanto ab ea magis deficit, tanto falsius evanescit. (Ed. G. p. 200.)

5) Sed quia multa sunt, quae praepediunt intelligentiam, utpote invincibilis ignorantia eorum, quae ratione expediri non possunt — et item fragilitas conditionis, vita brevis, utilium negligentia, occupatio inutilis, probabilium conflictus opinionum, culpa, quae lucem demeretur,

die Schuld der Sünde, welche den Menschen von Gott trennt. Daher derjenige, welcher seine Begierden bändigt und das in ihm verderbte göttliche Ebenbild durch fleissige Tugendübung herstellt, der beste Philosoph ist[1]). Den Anfang der Besserung und Vernunfterkenntniss macht aber die Selbsterkenntniss und das demüthige Sichbescheiden, nicht in Dinge eindringen zu wollen, die dem menschlichen Wissen versagt sind (c. 40). Der Mensch darf nicht über sich selbst hinaussteigen wollen: er begnüge sich nach Jesus dem Siraciden mit der Betrachtung der Gebote und der Werke Gottes, dem aufrichtigen Herzens zu dienen, unsere Bestimmung ist. Sinn und Vernunft des Menschen irren oft: der Glaube ist das Fundament der rechten Einsicht. „Die dem Herrn vertrauen, werden die Wahrheit erkennen und die Getreuen werden in seiner Liebe ruhen“ (c. 41).

Hier hält Johann an und beschliesst sein mit ihm beliebter ethischer Wendung wohlgerundetes Werk durch einen Epilog, worin er dem Pabst Adrian, seinem Freunde und Gönner, einen tiefgefühlten Nachruf widmet, das ausgebrochene Schisma der Kirche beklagt, der tödlichen Krankheit seines Vorgesetzten, des Erzbischofs Theobald mit besorgten Worten erwähnt und endlich seine Nöthe dem Heilande, seine Schwächen der Fürbitte der Leser befiehlt (c. 42).

4. Lebensbeschreibungen der Erzbischöfe Anselm und Thomas von Canterbury.

I.

Nachdem Becket angefangen hatte, als Erzbischof seiner hierarchischen Richtung nachzuleben, war sein Streben dahin gerichtet, den grossen Theologen Anselm, welcher zwei Menschenalter vor ihm den Primassitz von England innegehalten, kanonisiren zu lassen, weil Anselm die von Lanfranc

---

et tandem numerositas et immensitas investigabilium. — Sed in his octo — nihil adeo impedit sicut culpa etc. (Ed. G. p. 201.)

1) Qui concupiscentias cohibet, reprimit aut extinguit, qui imaginem Dei vitio corruptam diligenti studio nititur reformare, qui virtutem toto nisu colit et exercet officia, rectissime philosophatur. (Ed. G. p. 202—203.)

in England zuerst eingeführte ultramontane Kirchenpolitik vornehmlich geltend gemacht und dafür gelitten hatte. Zu diesem Zwecke wollte Thomas das behufs der Verdammung des Gegenpabstes Victor im Jahre 1163 von Alexander III zu Tours gehaltene Concil benutzen, zu dem er mit vielen andern englischen Prälaten nach Frankreich gekommen war [1]). Johann erhielt nun von seinem Erzbischofe den Auftrag, damit diese Kanonisation betrieben werden könne, eine Lebensbeschreibung Anselm's abzufassen, welche dem Pabste als eine actenmässige Unterlage der Procedur eingereicht ward. Die Arbeit Johann's liegt noch vor uns, und wir haben daran, wenn auch ihr Zweck nicht unmittelbar erfüllt ward (insofern die Kanonisation Anselm's damals aufgeschoben, erst im Jahre 1494 unter Alexander VI auf Veranlassung des Cardinals Morton erfolgte [2])), die lesbarste der mittelalterlichen Lebensbeschreibungen des grossen Denkers, welcher darin freilich nur seiner praktischen Thätigkeit und seiner Heiligkeit nach, nicht als Philosoph und Schriftsteller geschildert wird.

Johann folgt aber in diesem seinen Werkchen durchaus den Fusstapfen eines älteren Biographen, Edmer's, wie er diess auch selbst angiebt [3]). Oft sich derselben Worte wie sein Vorgänger bedienend, oder doch wenigstens, wenn auch in eleganteren Wendungen, sachlich sich immer an ihn anschliessend, liefert er eigentlich nur einen der Form nach verbesserten Auszug jenes grössern Werkes. Letzteres, aus zwei umfangreicheren Abschnitten oder Büchern bestehend, ist von Johann in funfzehn Kapitel gebracht, ausserdem

---

1) *Mansi,* Concil. Nova et Ampl. Collectio tom. XXI. p. 1188. Vgl. *Robertson,* Thomas Becket p. 68—70.

2) Robertson macht dabei folgende treffende Bemerkung (p. 69. l. c.): There is a letter of Alexander to him (Becket) stating that the canonization of Anselm had been deferred at the council on account of the multitude of similar claims, but desiring him to lay the matter before the English bishops and leaving it to their decision. Perhaps the English bishops were not disposed to proceed with the canonization of a prelate whose enrolment in the catalogue of saints must at that time have seemed less a homage to his unquestionable merits *than a consecration of resistance to the temporal power etc.*

3) Prologus. (Ed. G. p. 306.)

aber mit einer Vorrede und einem Zusatze am Ende versehen worden, die beide für das Vorhaben der Kanonisirung dienen sollen.

Auf diese, unserm Saresberiensis eigenthümlichen Zuthaten können wir hier unsere Aufmerksamkeit beschränken. Der kurze Prolog (ed. G. p. 305—306) ist dazu bestimmt, auf die Stellung hinzudeuten, welche Anselm in der Geschichte der Kirche einnimmt, seiner Thaten wie seiner schriftstellerischen Werke zu erwähnen, an die Bewunderung seiner Zeitgenossen und die nach seinem Hinscheiden geschehenen Wunder zu erinnern, daraus aber den Schluss zu ziehen, dass Anselm ein Vertrauter Gottes gewesen, an dem die Güte und Süssigkeit des Herrn geschmeckt werden könne [1]). Von den Erweiterungen aber, welche Johann in seinem Auszuge Edmer's vorgenommen hat, betrifft die erste einen Brief oder vielmehr erzbischöflichen Erlass Anselm's, wodurch derselbe vor seinem Tode unter Androhung des Bannes den Erzbischof Thomas von York, sich dem Primassitze von Canterbury in geistlichem Gehorsam zu unterwerfen, auffordert [2]). Es war ganz im Interesse Becket's, dass dieser Act Anselm's in die Vita aufgenommen wurde: wäre Anselm kanonisirt worden, so hätte die immerdar streitige, geistige Obergewalt seines Sitzes über den von York damit eine neue, unwiderstehliche Sanction erhalten. Andererseits mochte grade dieser Zusatz den staatsklugen, damals noch so bedrängten Alexander vorsichtig machen, und der Erzbischof von York und die auf dem Concil zu Tours zahlreich versammelten Seinen werden schwerlich anders als gegen die Kanonisirung gewirkt haben. Der andere Zusatz aber, die beiden letzten Kapitel (XVII und XVIII) füllend, enthält die Aufzählung einer Reihe schöner, ausgesuchter Mirakel, welche recht eigentlich die Heiligkeit des Mannes bekunden sollen. Da es bekanntlich bei der Kanonisirung vornehmlich darauf ankommt, die nach dem Tode des Heilig-

1) Saltem ex hac stilla hujus fluminis gustari — potest — quam bonus, quam suavis sit Dominus, quam beatus, quam necessarius qui eum fideliter coluit P. Anselmus. (Ed. G. p. 306.)

2) Cap. XV. (Ed. G. p. 348—349.)

zusprechenden vorgekommenen Wunder zu constatiren, so liess sich Johann mit dem von Edmer Beigebrachten nicht genügen. Die Wunder, welche Gott durch diess Medium gewirkt haben soll, scheinen ihm denn auch so schlagend, dass er keinen Anstand nimmt, zum Schluss die Leser aufzufordern, mit ihm „den heiligen Vater“ Anselm anzurufen, um durch ihn Vergebung der Sünden zu erlangen[1]).

II.

Die kurzgefasste Lebensbeschreibung Thomas Becket's, welche Johann über ein Jahrzehnt später und zwar wahrscheinlich zu einem gleichen Zwecke, der Kanonisirung des Martyrers, abfasste, ist seine selbständige Arbeit. In der That sieht man dieser wenn auch flüchtigen Skizze sogleich an, dass sie von einem gründlichen Kenner der Verhältnisse und von einem Augenzeugen des Mordes herrührt: die Wärme und Salbung, mit der sie abgefasst ist, steht dem vieljährigen Freunde, dem treuen Gefährten der Thaten und Leiden des Erzbischofs wohl an.

Die Abfassungszeit ist nicht genau zu ermitteln, indessen deutet eine Bemerkung des Prologus darauf hin, dass diese Vita keineswegs so unmittelbar nach dem Tode Becket's niedergeschrieben wurde — mit Ausnahme des letzten Theiles (von den Worten in ea mihi non censui, bei Giles p. 374) an, der schon zu Anfang des Jahres 1171 von Johann als Theil eines Briefes niedergeschrieben wurde. Dieser sagt nämlich (ed. G. p. 360), dass von Thomas ruhmwürdigem Verhalten Zeugniss ablegten nicht nur seine Briefe, sondern auch die Schriften Anderer: diess weist auf schon vorhandene anderweitige Lebensbeschreibungen hin. Bekanntlich sind denn auch allmälig ausser verschiedenen Notizen in verschiedenen Chroniken eine ganze Reihe von Lebensbeschreibungen des englischen Heiligen an das Tageslicht gekommen, welche Giles am vollständigsten veröffentlicht hat. Unter diesen mehr oder weniger glaubwürdigen, zum

1) Ut mecum et pro me sollicitent Sanctum Patrem Anselmum et mihi et sibi veniam impetrent delictorum ab eo, qui solus est benedictus in saecula saeculorum. (Ed. G. p. 357.)

Theil von Augenzeugen des Mordes verfassten Biographien Becket's zeichnet sich die unseres Johann, wie sich erwarten lässt, durch Unbefangenheit und Wahrheitsliebe aus. So dass wir nur mit Alain von Tewkesbury [1]) zu bedauern haben, dass sie so flüchtig und kurz ist. Gleichwohl dürfte es der Mühe werth sein, wenigstens andeutungsweise einige Punkte hervorzuheben, welche Johann's Auffassung des Lebens Becket's, dessen Streites mit dem Könige und tragisches Endes auszeichnen [2]); denn wenn auch in hierarchischem Sinne gefärbt, ist diese Erzählung doch aus zu genauer Sachkenntniss hervorgegangen und mit zu vielem, richtigem Urtheil begleitet, als dass wir sie nicht als die eigentliche Grundlage zur historischen Erkenntniss dieser sofort mit Mythenbildungen umgebenen Lebensgeschichte betrachten sollten.

Bei Johann's Ansicht der Dinge versteht es sich sozusagen von selbst, dass Thomas als der Mann Gottes erscheint,

---

1) Es ist überhaupt bedeutsam, dass Alain grade unsers Johann's Biographie der Sammlung der Briefe Becket's vorausgesetzt hat. Er sagt (*Giles,* vita S. Thomae. Vol. I. p. 316): Quaerentibus viri vitam et conversationem martyrii super causam et occasionem, satisfacere possunt quae scripsit super hoc vir vitae venerabilis et eximiae virtutis, ipsius martyris clericus et exilii comes, tribulationis quoque per omnia particeps, postea vero Carnotensis episcopus, Joannes Salisburiensis, qui Christi athletam et ipsius agonem breviter et distincte depinxit. Verum quia id operis rem ipsam perstringens, rei formam non explicat per omnem modum, placuit et oportet illi scripto epistolas succedere etc. Und p. 339: — Vitam Thomae — M. Joannes Saresberiensis eleganter descripsit. Quia vero quaedam ibi juxta brevitatem historiae ex industria omissa sunt, quae si apposita fuissent usw. Darauf folgt Alain's eigene Ergänzung.

2) Lehrreich scheint mir (worauf ich die Kirchenhistoriker nur mit einem Worte hinweisen möchte) in der kurzen Erzählung Johann's nicht nur was er sagt, sondern vor allen Dingen das, was er nicht sagt, besonders über die Endkatastrophe des grossen Streites. Die Legendenbildung der Thomassage hat hier die Wahrheit so verdunkelt, dass man nicht bloss mit der Verwerfung der krassen Wundergeschichten ausreicht; vielmehr muss dem Streben, auch das Martyrium des Thomas (wie so vieler anderer Heiligen) mit dem Leiden und Sterben des Heilands zu parallelisiren, viel von den Geschichten beigemessen werden, welche aus Becket hinterher einen todesmuthigen Propheten seines Martyriums und einen unerschrockenen Helden gemacht haben.

welcher von der Vorsehung von vorn herein dazu bestimmt war, als Blutzeuge den lebendigen Bau der christlichen Kirche zu fördern. Daher erklärt er dessen körperliche Schönheit, daraus dessen wunderbare Fortschritte in der Jugend, daraus, dass er als Jüngling den Lockungen sinnlicher Liebe nachgebend, dennoch immer seine Keuschheit unbefleckt bewahrte. Er berichtet uns sodann, wie Becket, nachdem er mit dem Erzbischof Theobald in Verbindung gekommen, als ein schon in seiner Jugend für das Wohl der Kirche glühender Mann, von diesem unter Anderm häufig zu Gesandtschaften nach Rom verwandt worden sei[1]), und dass er, um seinen richterlichen Functionen im Dienste des Erzbischofs besser obliegen zu können, sich des römischen Rechts befleissigt habe[2]). Als dann Heinrich II den Thron bestiegen, habe der Erzbischof seinen Archidiakonus Thomas dem jungen Könige, um ihn zu überwachen und zu leiten, zum Kanzler gegeben[3]). Thomas habe dann, „wie ein Proteus" zugleich den Interessen des Königs und der Kirche zu dienen verstanden, so zwar, dass der Erstere nach Theobald's Tode ihn zum Primas des Reiches zu machen beschlossen habe, um die englische Kirche zu unterjochen[4]). Da habe Thomas wohl die bevorstehenden Gefahren und Schwierigkeiten seiner Lage eingesehen, auch eine Zeitlang sich standhaft geweigert ein Amt zu übernehmen, das ihn bei den ihm bekannten Grundsätzen des Königs mit diesem

---

1) — quotiesque pro expediendis necessitatibus ecclesiasticis apostolorum limina visitaverit etc. (Ed. G. p. 361.)

2) Es heisst: juri civili operam dedit (ebend. p. 362), der stehende Ausdruck für das römische Recht, das Thomas, wie wir aus Johann's Briefen wissen, auch noch in seiner Verbannung studirte.

3) Cancellarium (eum) procurabat in curia ordinaria, cujus ope et opera novi regis, ne saeviret in ecclesiam, impetum cohiberet et consilii sui temperaret malitiam et reprimeret audaciam officialium etc. (Ebend. p. 362.) Diess muss nach der Demüthigung des Königs geschrieben sein, denn vorher drückt sich Johann viel vorsichtiger aus.

4) — quotidie hinc pro domini sui regis salute et honore, inde pro necessitate ecclesiae et provincialium tam contra regem ipsum quam contra inimicos ejus, contendere cogebatur et variis artibus varios eludere dolos. Man erinnert sich an das „Omnibus omnia fit, specie tenus induit hostem" des Entheticus. (Ebend. p. 363.)

oder aber mit seinem Gewissen nothwendig in Conflict bringen musste, doch aber endlich auf Zureden des Cardinals Heinrich von Pisa sich zur Annahme entschlossen in der Absicht, lieber der Ungnade des Königs sich auszusetzen, als die Verheerung der Kirche länger zu dulden [1]). Nach seiner Erhebung sei dann sofort eine grosse Umwandlung mit ihm vorgegangen: den alten Menschen ausziehend, habe er sich durch seltene Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit und Mildthätigkeit auf seine grosse Rolle vorbereitet, die nicht lange auf sich warten gelassen. Der Böse habe nämlich aus Neid dem Könige und seinen Beamten Hass und Unterdrückung gegen die Kirche eingeflösst, diese aber in sich selbst gespalten, indem der Erzbischof von York sich dem Primas widersetzte und auch die andern Bischöfe gegen die Vergewaltigungen des Clerus nicht offen aufzutreten wagten. Man sei so weit gegangen, den König zu bereden, dass die königliche Gewalt darunter litte, wenn die des Erzbischofs wüchse [2]). Der Conflict sei dann in einer Versammlung der Reichsbarone und Bischöfe — Johann meint damit wohl das Concil von Westminster — zur Sprache gekommen, in Clarendon aber offen ausgebrochen, wo der Erzbischof zwar schwach genug gewesen sei, sich zu einem Zugeständniss herbeizulassen — allerdings mehr auf Zureden der Bischöfe und für deren Wohl und Wehe besorgt, als für sich selbst — aber nur, um seine Schwäche sogleich zu bereuen und durch päbstliche Absolution diese Sünde wieder abzustreifen. In Northampton ferner schmachvoll behandelt, habe er dann zum äussersten Mittel seine Zuflucht nehmen müssen, zur Appellation an den Pabst, worauf man ihn zum Reichsverräther erklärt. Von zwei mächtigen, wohlunter-

---

1) Maluit enim periclitari apud regem, quam desolationem ecclesiae, quae multis subjacebat periculis, ulterius prorogari etc. (Ebend. p. 364.)

2) Adeo quidem, ut regi persuaderent, quod si archiepiscopi potestas procederet, regia dignitas esset procul dubio peritura et nisi sibi et heredibus suis prospiceret, is demum futurus esset rex quem clerus eligeret, et quamdiu placeret archiepiscopo regnaturus. (Ebend. p. 368.) Und das war allerdings das letzte Ziel der Hildebrand'schen Kirchenpolitik.

richteten Freunden gewarnt, dass sein Leben bedroht sei [1]), sei er dann aus England entflohen — wieder nicht aus Furcht, sondern um mit seiner Person die Sache der Kirche zu retten. Alexander III habe den charakterstarken Erzbischof alsdann in Sens aufs Ehrenvollste aufgenommen und ihm in Pontigny seinen Wohnsitz angewiesen, der König Heinrich aber in seiner Wuth alles erzbischöfliche Eigenthum confiscirt und dazu Becket's ganze Verwandtschaft ohne Barmherzigkeit ins Exil getrieben mit der grausamen Bestimmung, nach Pontigny zu wandern, um Becket ihr Elend zu zeigen. Damit nicht zufrieden, habe Heinrich die Cistercienser bedrängt, um dadurch Thomas zu zwingen, Pontigny zu verlassen. Aber der fromme Ludwig von Frankreich habe von da an für den verbannten Prälaten gesorgt [2]), und Erzbischof Wilhelm von Sens ihm vom Pabst die ihm immer vorenthaltene Machtvollkommenheit verschafft, den König Heinrich in den Bann zu thun. Durch diese bevorstehende „kanonische Strenge" bedrängt habe dieser endlich dem Erzbischofe nachgegeben und Frieden geschlossen. Thomas sei nun nach England zurückgekehrt und dort wie ein Engel des Herrn empfangen worden. Dadurch aber, dass der Pabst über den Erzbischof von York und die Bischöfe von London und Salisbury den Bann ausgesprochen (Johann vergisst bei dieser Gelegenheit anzumerken, dass diess auf Thomas' unablässiges Drängen geschehen und durch ihn in England bekannt gemacht worden sei), sei aufs Neue der Zorn des Königs erregt und so das Martyrium des Erzbischofs zu Canterbury herbeigeführt worden.

Die Darstellung nun dieses Martyriums entlehnt Johann

1) Ebend. p. 371. Soviel ich weiss, bringt Johann allein diese Nachricht, an deren Authenticität man wohl nicht zweifeln darf. Dass der König und mehr noch sein rohes Gefolge zu allen Gewaltstreichen fähig waren, ist nur zu gewiss, wie denn auch das Ende Becket's gezeigt hat. Die Furcht und Flucht Becket's war also insofern wohl motivirt.

2) Ebend. p. 372. Auch dieser Zug ist, soviel ich weiss, Johann eigenthümlich. Dass gleichwohl Louis' Freigebigkeit sehr bedingt war, bemerkt schon *Robertson* l. c. p. 196 (dazu Anm. 6) und zeigen Johann's Briefe sehr unzweideutig.

wörtlich aus einem bald nach Thomas Ermordung von ihm an den Bischof von Poitiers gerichteten Briefe [1]): das Merkwürdigste darin ist wohl der Fingerzeig, dass die dem Primas feindseligen englischen Prälaten, die zu Heinrich hinübergeeilt waren, die moralische Schuld der blutigen That trügen. Er schliesst darauf seine Skizze damit, auf die vielen Wunder aufmerksam zu machen, welche am Grabe des Martyrers geschähen. „Denn sowohl an der Stelle des Martyriums, sagt er, als auch da, wo er vor dem grössern Altar die Nacht vor dem Begräbniss zubrachte und wo er begraben wurde, werden Gichtbrüchige geheilt, die Blinden sehen, die Tauben hören, die Stummen reden, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Besessenen werden von den Teufeln befreit, die durch dämonische Einflüsse Lästernden kommen zu sich und was von den Tagen unserer Väter an unerhört ist, die Todten stehen wieder auf, in dem diess und Anderes, was zu berichten zu weit führt, Jener wirkt, der allein über Alles in Ewigkeit gelobt ist — Gott“.

5. Die Briefe Johann's.

Die umfangreiche Sammlung der Briefe Johann's lässt ihn in einem neuen und andern Lichte, als nach seinen bisher besprochenen Werken erscheinen. In den bisher besprochenen Schriften lernt man ihn als Denker und Polyhistor kennen; hier, in seiner Correspondenz, zumal dem wichtigeren Theil derselben, welcher in die Zeit seines Exils fällt, ist er der kluge Rathgeber, der gewandte Politiker, der allseitig geschickte Unterhändler, welcher für seine Person uneigennützig, ja aufopfernd, für Thomas unablässig thätig, mit den verschiedensten Personen und auf die verschiedenste, aber immer zweckmässige Weise correspondirt, um der Sache der Kirche, wie er sie versteht, Freunde zu werben oder zu erhalten. Ohne gegen die Fehler des eigensinnigen, heftigen, immer zu den extremsten Massregeln ge-

1) Epist. 104. Es entsprechen daselbst p. 252—258 ed. *Giles* dem Abschnitt der Vita von p. 374—380, anfangend mit den Worten in ea (scilicet passione) mihi non censui diutius etc.

neigten Becket's sich zu verblenden, lässt er doch nicht ab, denselben zu vertheidigen und dessen Gegner zu tadeln. Johann's Briefe geben uns, was übrigens schon längst anerkannt ist, die eingehendste und zuverlässigste Kunde von den in diesem merkwürdigen Streit betheiligten Personen und deren Motiven, sowie von dem Verlaufe der einzelnen Phasen und Begebenheiten desselben, wenn gleich die Chronologie der Schreiben sich nicht immer feststellen lässt, zumal bei der von den Herausgebern derselben angerichteten Verwirrung.

Diese Briefe, in einer — wie sich vom Saresberiensis erwarten lässt — reinern Latinität, als die seiner Zeitgenossen, geschrieben, sollen, zufolge einer handschriftlichen Notiz in einem Codex des St. John's College in Oxford, bald nach Thomas' Tode von Johann selbst gesammelt und in vier Theile getheilt worden sein[1]; heut zu Tage erscheinen sie in zwei Theilen und weder chronologisch noch sonstwie geordnet. Der erstere, kleinere Theil umfasst diejenigen Schreiben Johann's, welche er bis zum Verlassen Englands im Herbste 1163 schrieb, der letztere, an Umfang und Inhalt unvergleichlich bedeutendere, die seitdem, namentlich im Interesse des vertriebenen Thomas auf dem Festlande, in Gallien, abgefassten, zu denen dann noch anhangsweise allerlei spätere von 1170 an niedergesetzte Briefe kommen.

Der Text der Schreiben sowie die Anordnung derselben lässt sehr viel zu wünschen übrig, obgleich dem neuesten Herausgeber ausser der ältern, auf zwei Pariser Codices basirten Ausgabe Masson's (Paris, 1611. 4.) nicht nur die handschriftliche Bearbeitung unserer Briefsammlung durch

---

1) Praedictus liber epistolarum a praescripto M. Johanne post praefati martyris passionem in unum corpus diligenter et breviter est collectus et in quatuor volumina luculenter ac studiose divisus. Porro in ejusdem libri collectione et divisione ac emendatione jam dictus Prior (Guido) tunc Canonicus Meritoni memorato M. Johanni comes individuus ac familiaris adhaesit. Diese Notiz schliesst nach *Giles* (Epist. Joa. S. II. p. 301) einen Codex mit Excerpten von Johann's Briefen. In der gegenwärtigen Briefsammlung bemüht man sich vergeblich, Spuren von vier, sachlich oder chronologisch geschiedenen Theilen aufzufinden.

Baluze, welche die Pariser Bibliothek besitzt und welche eine gleich näher zu berührende Notiz von Brial bespricht, zu Gebote stand, sondern auch mehrere englische, besonders Oxforder Codices, wovon er bei seiner Unfähigkeit keinen nützlichen, eigentlich gar keinen Gebrauch zu machen wusste.

In der Ausgabe von Masson finden sich, in Uebereinstimmung mit den von ihm zu Grunde gelegten Pariser Handschriften 302 Briefe Johann's; Etienne Baluze aber, welcher eine neue Ausgabe vorbereitete und den Text mit Hülfe eines Oxforder Codex zu verbessern suchte, hat diese Zahl noch vermehrt. Leider ist Baluze's Arbeit nie durch den Druck veröffentlicht worden, sondern befindet sich nur handschriftlich in Paris. Alles, was wir davon wissen, hat mit einigen eigenen Zuthaten J. J. Brial in seiner notice de deux manuscrits latins de la bibliothèque impériale, contenant les lettres de Jean de Salisburi[1]) bekannt gemacht, die schätzenswerthe Bemerkungen enthält. Durch Brial's Winke unterstützt, hat dann der Herausgeber der Gesammtausgabe von Johann's Werken die Zahl der Briefe auf 326 gebracht, während die Zahl von 339, welche die Histoire littéraire de la France giebt, auf falscher Summirung beruht.

Wenn nun bereits wiederholt darauf hingewiesen wurde, dass diese Briefsammlung nicht nur für Johann's eigene Geschichte, sondern für die Zeitgeschichte überhaupt von hervorragendem Werthe sei, so würde doch eine vom letzteren Gesichtspunkte aus unternommene Analyse derselben hier theils zu weit führen, theils nicht einmal ihres Zweckes sicher sein. Die folgenden Bemerkungen, zu denen man die recht ausführliche Besprechung von Johann's Briefen in der Histoire littéraire de la France[2]) hinzunehmen mag, sollen sich also mehr auf eine allgemeine Inhaltsangabe und Hervorhebung formeller Momente beschränken, um bei der Unzureichendheit, ja Verwirrung der Ausgaben den Benutzer der Briefsammlung etwas besser zu orientiren, indem sie zu-

1) Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale. Tome IX. Paris, 1813. 4. p. 93—124.

2) Tome XIV. p. 119—157.

gleich dazu dienen sollen, das Bild der litterarischen wie praktischen Thätigkeit Johann's zu vervollständigen.

Die erste, kleinere Abtheilung der Briefe (bei Giles No. 1—133; Vol. I. p. 11—184) ist von untergeordneter Bedeutung, so dass man sich über die in ihr herrschende grössere Verderbtheit des Textes einigermassen trösten kann. Denn die allermeisten der in dieser Abtheilung enthaltenen Schreiben sind nicht im eigenen Namen, sondern im Namen und Auftrage des Erzbischofs Theobald von Johann abgefasst und zwar in speciell-geschäftlichen Angelegenheiten, die kaum jemals ein allgemeineres Interesse haben. Es wären daraus nur etwa Epist. 49 und Epist. 71 hervorzuheben, beide an Thomas Becket, damaligen Archidiakonus und Reichskanzler gerichtet. Der letztere von beiden Briefen fordert die Rückkehr Becket's aus Gallien nach England, wo er nöthig sei; der erstere, kurz vor dem Tode Theobald's oder doch in Erwartung desselben geschrieben, handelt von der Aufhebung der „malae consuetudines" [1]), welche also schon damals zur Sprache gekommen war, nicht ohne Vorwürfe gegen den weltlich gesinnten Archidiakonus [2]). Die Briefe Theobald's an König Heinrich, der in seiner Abwesenheit auf dem Continent sich des alten Erziehers als Reichsverwesers zu bedienen pflegte (No. 24. 44. 48. 54. 62—64. 70), statten theils Bericht über engliche Zustände ab (No. 24), theils verbreiten sie sich über das Kirchenschisma (No. 44),

1) Est autem quod tam de consilio religionis, quam de proprio concepimus spiritu, ut omnes malas consuetudines, quae nostris temporibus et per nos ortae sunt in archiepiscopatu, emendemus ante exitum nostrum etc. (Ed. G. p. 51.)

2) Tu quoque, si praesens nostras vidisses angustias, gratum haberes quicquid fieri videres pro nostra salute, et nostram malles animam liberari, quam de peccatis et damnatione nostra pecuniam et divitias infinitas acquirere. Man sieht, dass Becket damals noch lange nicht zum Heiligen reif war. Man sieht nämlich, wie ich wenigstens diese Stelle verstehen muss, dass Becket auf Grund der malae consuetudines als weltlicher Richter Fälle aburtheilte oder gar in seinem Namen aburtheilen liess, die im Grunde vor das geistliche Gericht gehörten, und dafür nach Art englischer Richter viel Geld nahm. Mich sollte es freuen, wenn man eine Becket's Charakter günstigere Erklärung dieser Stelle finden könnte.

Alexander's des Dritten Anerkennung empfehlend (No. 48)[1]). In einem andern, frühern Schreiben (No. 62) warnt er ihn vor den Fallstricken des Schismatikers; dann wieder ersucht er ihn, nach England zurückzukehren, wo er schmerzlich vermisst werde (No. 63); in einem noch andern unterrichtet er ihn über die Vorgänge in einem englischen Concil, dessen Beschlüsse er ihm sendet, seine Entscheidung zu treffen (No. 64); er ertheilt ihm auch gute Rathschläge (No. 66) und empfiehlt ihm Johann von Salisbury (No. 65). No. 57 enthält den von Johann aufgesetzten letzten Willen des Prälaten, welcher besonders dadurch merkwürdig ist, dass durch denselben die von Theobald der weltlichen Macht früher gemachten Concessionen zurückgenommen werden[2]).

Was Johann's Briefe in dieser Abtheilung betrifft, so sind für seine eigene Lebensgeschichte zwei Schreiben an König Heinrich und seine Correspondenz mit Peter von Celle am merkwürdigsten. In den ersteren ist von der Ungnade des Königs gegen Johann die Rede: einmal betheuert dieser, an einem Briefe, welcher den Zorn des Königs erregt hatte, unschuldig zu sein, da das incriminirte Schreiben nicht von ihm herrühre (No. 61), sodann sucht er sich wegen einer andern Verläumdung zu rechtfertigen (No. 66. p. 83 ed. G.). Epist. 26 u. 31 sind in Geschäftsangelegenheiten geschrieben, der erstere, ohne Ueberschrift, vermuthlich an Pabst Adrian; auch Epist. 32 (ed. G. p. 34) handelt von einer Geschäftssache, gerichtet an Johann, Thesaurarius von York (nicht von Canterbury, wie Giles druckt)[3]), später Bischof von Poitiers, denselben, welcher mit Johann zum Testamentsvollstrecker Theobald's ernannt wurde und später für Tho-

1) Ed. G. p. 50. Dieser Brief muss der Zeit nach hinter die meisten andern an Heinrich gerichteten gesetzt werden.

2) Der Frage, ob die mit der Ueberschrift A versehenen Briefe Theobald's alle an Pabst Adrian oder zum Theil an Alexander gerichtet seien, ist die Antwort sehr schwer zu finden. Dass die bei weitem grösste Zahl und viel mehr, als Giles annimmt, an Adrian gerichtet seien, leidet wohl keinen Zweifel; aber ohne Autorität guter Handschriften ist keine endgültige Entscheidung zu treffen.

3) Epist. 59 (ed. G. p. 70) ist einmal Johann genannt „thesaurarius noster". Das verleitet Giles, Johann (von Poitiers) zum thesaurarius von Canterbury zu machen.

mas das erzbischöfliche Pallium aus Montpellier holte. Mit diesem Johann war unser Saresberiensis einst zusammen in Unteritalien gewesen und nennt ihn „vir singularis eloquii et qui omnibus quos viderim trium linguarum gratia praestat“ [1]). Epist. 42 ist ein Empfehlungsbrief an Adrian, worin besonders der Freundschaftsbezeugungen dieses Pabstes gegen Johann Erwähnung geschieht.

Höchst interessant ist aber Epist. 59 (ed. G. p. 63) an Radulphus de Serris, einen Freund Johann's, dem wir in der Correspondenz noch öfter begegnen werden. In diesem Briefe wird nämlich, wie auch die beigefügte Ueberschrift andeutet, über die Wahl Alexander's Bericht erstattet und der Beweis ihrer kanonischen Rechtmässigkeit, so wie der der Verwerflichkeit des Gegenpabstes Victor geführt. Man ersieht daraus neben interessanten Einblicken in die Zustände des damaligen Roms, dass zur Zeit dieser Pabstwahl Johann nicht in Rom anwesend sein konnte. Auch geht aus diesem Briefe hervor, dass Johann noch bei Lebzeiten Theobald's wegen der ersten Ungnade des Königs sich in hülfsloser Lage befand, wenn er auch in seinem Amte und in der Nähe Theobald's verblieb. Epist. 78 (p. 105) an Thomas gerichtet, in der Absicht, den Wunsch des todkranken Erzbischofs, dass Becket zurückkehre, auch seinerseits auszudrücken, lässt deutlich erkennen, wie sehr damals Thomas mit dem Könige einig und auf ihn von Einfluss war [2]).

Eine ganze Reihe von Briefen dieser Abtheilung sind an Peter von Celle gerichtet, zu denen auch die meisten Antworten in dessen Briefsammlung vorhanden sind. Das enge Freundschaftsverhältniss beider Männer, die Wohlthaten Peter's und die Dankbarkeit Johann's sind schon im ersten Theile erwähnt. Von allem diesem legen die Briefe Zeugniss ab. Mit Epist. 75 (p. 99) sendet Johann seinem

---

1) Policr. l. VIII. c. 7 (ed. G. p. 241).

2) Si enim vera sunt quae dicuntur a redeuntibus et utinam vera sint! rex et tota curia adeo pendent de consilio vestro, ut nec spes pacis immineat, nisi eam vestra prudentia praefiguret. — In aure et ore vulgi sonat, vobis esse cor unum et animam unam vel urgente familiaritatis amicae stimulo idem velle et idem nolle necesse sit vobis. (Ed. G. p. 106.)

Freunde als Geschenk ein silbernes, goldverziertes vas salarium aus England hinüber, und bittet ihn um Bücher, zuerst um ein Werk Hugo's von St. Victor, das in England nicht aufzutreiben sei, sodann um seinen in Moutier La Celle zurückgelassenen Boethius de trinitate und um andere Bücher, die er bei dem Prior Simon zu Provins deponirt habe. Er erwähnt Peter's Werk de panibus schon in der Epist. 76 (p. 101), die auch den häufigen Verkehr zwischen beiden Freunden durch Boten bezeugt. Epist. 81 (p. 111) erwähnt der Krankheit Theobald's und des Policraticus, handelt auch von der Unwandelbarkeit ihrer Freundschaft, die sich aus einem gemeinschaftlichen Aufenthalt in Provins herzuschreiben scheint und zählt die von Peter empfangenen Wohlthaten auf. Dasselbe Epist. 96 (p. 141). Ueber das Buch de panibus handelt Epist. 85 (p. 117); dabei eine Anspielung auf Johann's Aufenthalt in Unteritalien [1]. Epist. 96 (p. 141) zeigt dem Abt Peter die Ungnade des Königs an und drückt den Entschluss aus, doch vorläufig in England bleiben zu wollen. Dabei wird um die Briefe des heil. Bernhard, sowie um ein Florilegium aus dessen Werken gebeten, vermuthlich dasselbe, welches uns noch jetzt in Incunabeldrucken begegnet [2]. Auch dankt Johann für die seinem Bruder von Peter bezeigte Liberalität, woraus hervorgeht, dass dieser Bruder (Richard), wahrscheinlich jünger als Johann, gleich ihm in Frankreich verweilte. Im folgenden Briefe (No. 97. p. 144) wird der Brand der Kirche Peter's beklagt, für die empfangenen Briefe Bernhard's gedankt und um Reliquien gebeten. Epist. 115 (p. 164) handelt noch einmal über die Ungnade des Königs und deren Gründe. Von Rom zurückkehrend fand Johann bei Hofe eine ihm feindselige Stimmung, daher er beschliesst, England zu verlassen [3]. Noch einmal dankt er für die seinem Bruder bezeigte Libe-

1) Man vergleiche oben p. 31—32.

2) Die Bonner Bibliothek besitzt ein solches Florilegium in zehn Büchern von Johann Koelhoff de Lubeck, wie man sagt 1482, gedruckt.

3) Unde infra Calendas Januarias me opinor ab Anglia exiturum et quidem habito consilio vestro et (aut?) moraturum in Galliis, et (aut?) inde ad Romanam ecclesiam transiturum. (Ed. G. p. 165.) Diess muss noch bei Adrian's Lebzeiten geschrieben sein.

ralität. Auch Epist. 73 (p. 96) scheint an Peter von Celle gerichtet zu sein und bezieht sich auf eine nächtliche Begegnung bei einem flüchtigen Besuche Johann's, der rechten Abschied zu nehmen nicht zuliess. In der zweiten Abtheilung finden sich nur zwei Briefe Johann's an Peter, No. 300 (p. 240) und No. 322 (p. 288). In dem erstern schildert er, noch im Jahre 1170, die Begebenheiten bei seiner Rückkehr in England. Er erwähnt dabei seiner hochbetagten, noch lebenden Mutter und dass er von seinem Bruder begleitet war. Er ist voll Dank für Alles, was er von Peter während seines siebenjährigen Exils empfangen. In der letzten Epistel (No. 322) schildert er seine bedrängte Lage nach der Ermordung Becket's, die Leiden der Kirche und insbesondere die Gefahren für Peter's Kirchengut.

Um zu den übrigen von Johann geschriebenen Briefen der ersten Abtheilung zurückzukehren, so kann Epist. 80 (p. 109), die in einer Geschäftsangelegenheit im Auftrage des Königs geschrieben wurde, übergangen werden. Epist. 90 (p. 132) handelt von der bevorstehenden Wahl des Johann befreundeten Bartholomäus zum Bischofe von Exeter, welche auch wirklich stattfand; Epist. 94 (p. 139) ist an einen andern Freund, seinen Verwandten Gaufridus (de St. Edmundo) gerichtet, welchen Johann bittet, häufiger etwas von sich hören zu lassen, da er freundschaftlicher Ermahnungen als Antriebes zum Fleiss und zur Tugend bedürfe. Epist. 112 u. 113 (p. 160 u. 161) handeln von Johann's Zerwürfniss mit dem Hofe. In dem letzteren, an Becket gerichteten Schreiben klagt Johann, dass er das Ohr des alten Erzbischofs verloren habe, seit der König ihm zürne[1]): Becket möge diesen günstiger stimmen; übrigens wage er unter diesen Umständen nicht, Näheres über die englischen Angelegenheiten zu berichten[2]). Diesen Brief an Becket sendet er nun seinem Freunde Ernulf oder Arnulf, der sich in der

1) Dieselbe Klage fanden wir angedeutet im Entheticus v. 1705 u. folgg. (Vergleiche oben p. 210.)

2) De statu insulae et curiae familiaribus vobis plura scribere vereor, quum per invidiam fortunae litterarum mearum aliae incidant in latrones, aliae naufragium patiantur, *aliae meo dispendio se impudenter principum oculis ingerant.* (Ed. G. p. 162.)

Nähe des englischen Hoflagers in Gallien aufhalten oder doch leicht dahin gelangen können muss, indem er ihn beauftragt (No. 112. p. 160), dem Kanzler das Schreiben zu übergeben und nach England zu melden, wie der König die Bittschriften des Pabstes und des alten Erzbischofs zu Gunsten Johann's aufgenommen habe. Epist. 114 (p. 162) endlich ist der Ueberschrift nach an Matthäus, Sangmeister in Sens, gerichtet. Brial will für Matthäus Melior setzen, ohne seine Gründe dafür anzugeben. Dieser Brief ertheilt in einer sonst unbekannten Angelegenheit guten Rath, verspricht Hülfe und deutet auf das schon ausgebrochene Schisma hin, wurde also 1159 oder 1160 geschrieben.

In der zweiten, umfang- und inhaltsreicheren Abtheilung von Johann's Briefen (No. 134—327. I. p. 187—332. II. bei Giles) ist wie in der ersten, der Mangel an chronologischer Anordnung zu beklagen, auch sind die Zeiten und die Personen der Addressaten nicht in allen Fällen sicher zu ermitteln, doch steht es damit, wie mit dem Text der Briefe, im Allgemeinen viel besser als in der ersten Abtheilung. Es giebt aber dieser Theil von Johann's Briefsammlung, wie schon bemerkt, das treueste Bild und die am meisten authentische Kunde des merkwürdigen Streites zwischen Heinrich II und Becket, seiner näheren und entfernteren Ursachen, seines Verlaufes und seines Endes, sowie der Schicksale Johann's während der fast sieben Jahre seines Exils, zum Theil noch nach denselben. Besonders zwei Correspondenten gegenüber verhält sich der Saresberiensis ausführlich referirend, seinem oben erwähnten Freunde Johann, einst wohl seinem Mitcleriker in Canterbury, dann Thesaurarius von York, sodann Bischof von Poitiers; zweitens dem Bischofe von Exeter Bartholomäus, an dessen Stelle als Correspondent der Archidiakonus von Exeter Balduin für eine Zeit tritt, wo an den Bischof selbst die Briefe zu richten nicht recht geheuer war. — Die allermeisten der andern Briefe verhalten sich nicht bloss erzählend, sondern verfolgen, in der Regel Persönliches und Allgemeines mischend und auf einander beziehend, bestimmte, praktische Zwecke.

Was zuerst die zwischen Johann und Thomas Becket

gewechselten Briefe anbetrifft, so war es des treuen Dieners erste Sorge, nachdem er nach Frankreich hinüber geeilt war und sich dort orientirt hatte, seinem gleichfalls auf die Flucht sinnenden Obern eingehenden Bericht über Zustände und Persönlichkeiten, wie er sie in Gallien gefunden, abzustatten. Diess geschieht in der Epist. 134 (ed. G. p. 187—192), welche ganz geeignet ist, den Prälaten zur Flucht zu ermuntern, indem ihm besonders die Hülfe des Pabstes und der Beistand des Königs Ludwig von Frankreich in Aussicht gestellt wird [1]). Nachdem Thomas sich dann wirklich nach Gallien begeben, berichtet ihm Johann von einer Zusammenkunft, die er mit dem Könige von Frankreich gehabt, und die ihn überzeugt habe, dass man demselben nicht besonders vertrauen dürfe [2]), wie nicht einmal dem Erzbischof von Rheims. Er räth dem Erzbischof, sein Vertrauen auf Gott zu setzen und sich nicht in die Spitzfindigkeiten des Rechts zu vertiefen (Epist. 138 ed. G. p. 194) [3]). Gleich diesem fällt auch ein anderer Brief an Becket (No. 140 ed. G. p. 200) noch in das Jahr 1165, worin Johann diesem über schlechte aus England empfangene Nachrichten, sowie über die Anschläge des grossen Schismatikers Friedrich's von Hohenstaufen Bericht erstattet, aber trotzdem zum muthigen Aus-

---

1) *Brial* (Notice etc. p. 117) giebt diesem Brief aus dem Oxforder Codex eine Nachschrift, die merkwürdig genug ist, aber ohne unächt zu erscheinen doch nicht recht zu dem Briefe passt, zu dem sie gehören soll. An ihre Unächtheit zu glauben, verbieten so viele specielle Züge, die nicht gut erdichtet werden konnten, z. B. die Angaben über Johann's Bruder, die Redensart über den König von Frankreich und die Curie; auch ist Johann's Stil und Gesinnung darin nicht zu verkennen. Aber sie passt wie gesagt zur Epist. 134 so wenig, dass ich mich nicht entschliessen kann, sie einfach als einen Theil derselben zu betrachten. Am besten wäre vielleicht, diess Stück als ein besonderes, ächtes Fragment eines andern, nach Wochen später geschriebenen Briefes Johann's anzusehen, dessen Anfang verloren ist und das dann vom Abschreiber wegen der Aehnlichkeit des Inhalts, die einen oberflächlich Lesenden allerdings täuschen konnte, mit Epist. 134 verbunden wurde. Warum Giles diess Stück, das charakteristisch genug ist, in die Briefsammlung gar nicht aufnahm, ist nicht recht einzusehen.

2) P. 195.

3) P. 195. 196. Der ganze Brief zeigt vom grössten Freimuth und nicht geringem psychologischen Scharfblick.

harren ermahnt. Epist. 175 (ed. G. p. 276) handelt vom Verhältniss der englischen Bischöfe zu ihrem Primas, ertheilt den Rath, sich von den schärfsten Massregeln, namentlich von der Bannung des Königs fern zu halten und berichtet über den Erzbischof von Rheims, auf den als den mächtigsten Prälaten in Frankreich und nächsten Verwandten des Königs Ludwig die hoffenden Blicke der Flüchtlinge gerichtet waren; in der Epist. 176 (ed. G. p. 284) wird die durch Becket's Gewaltmassregeln hervorgerufene Appellation der englischen Bischöfe und deren Folgen in Betracht gezogen, auch eine baldige Schlichtung der Differenz in Aussicht gestellt. In zwei andern Briefen (No. 182 und 183 ed. G. p. 300 und 302) werden diese Rathschläge und Berichte fortgesetzt, ein mässiges und kluges, immer der Situation angemessenes Betragen empfohlen. Epist. 191 (ed. G. II. p. 1—3), offenbar aus Cöln an Thomas gerichtet, ist nicht Johann's Werk, da dieser weder jemals in Cöln war, noch auch sich in dieser Weise ausgedrückt haben würde, wenn er von dort geschrieben hätte; wahrscheinlich ist dieser Brief von Gerard La Pucelle, von dem später mehr zu sagen sein wird, geschrieben. In der Epist. 220 (p. 72) erkennt man aber wieder recht unsern Saresberiensis, der, wenn es sein muss, ohne Schonung seinem Obern die Wahrheit sagt. Er thut diess in Bezug auf einen (uns aufbehaltenen) kurzen und unklugen Brief Becket's an den päbstlichen Legaten Wilhelm von Pavia, schlägt statt desselben Besseres vor, macht auch Thomas auf das Ungesetzlich-formlose und darum Ungültige seines Bannverfahrens gegen Folioth und Ridel aufmerksam. Ebenso missbilligt er in der Epist. 232 (p. 97) einen zweiten Brief Becket's an denselben Wilhelm, dem er inzwischen selbst geschrieben hat. Diese Schreiben fallen in das Jahr 1167. Er klärt sodann den Erzbischof in der Epist. 237 (p. 107) über die Intentionen des Pabstes auf: vielleicht ist diess schon 1168 geschrieben. Der letzte Brief aber an Thomas (No. 297. p. 235) ist von Chartres, wo Johann sich öfters aufhielt, im Juni 1170 datirt und in demselben Geiste der Mässigkeit und Weisheit gehalten, der die früheren auszeichnet.

An den Pabst Alexander sind drei Briefe Johann's ge-

richtet: No. 198 (p. 25), 219 (p. 68) und 311 (p. 273). Der erste voller Klagen und Ansprüche auf seine Hülfe, giebt die freimüthigsten Aeusserungen Johann's über die Stellung und die Pflichten des Pabstes, wie er denn überhaupt durch grosse Klarheit und Präcision sich auszeichnet, den tiefen politischen Blick des Schreibers verräth und deutlich zeigt, dass der mittelalterliche Clerus sehr weit von jener sclavischen Unterwerfung unter das Pabstthum fern ist, welche man ihm nicht selten andichtet. Auch das zweite Schreiben klagt und mahnt den Pabst an seine Pflicht, indem er das Fruchtlose der Sendung der Legaten hervorhebt. Das dritte aber, aus dem Jahre 1173, bittet den Pabst, den an des ermordeten Becket's Stelle zum Erzbischof erwählten Richard von Dover zu bestätigen.

Die Schreiben an den schon erwähnten Johann von Poitiers, genannt ad Albas Manus, der seinen Bischofssitz von 1162—1181 inne hatte, dann Erzbischof von Narbonne und Lyon, endlich durch Pabst Lucius Legat für Frankreich ward[1]), enthalten wichtige Nachrichten über den grossen Kirchenstrauss. An sie reihen sich einige Briefe an den Kanzler Raimund von Poitiers, sowie an ein Paar andere Correspondenten ebendaselbst. Die Briefe an den Freundeskreis in Poitiers begleiten, wie die nach Exeter, alle Stadien des Processes. Der erste Brief an Johann (No. 146 ed. G. p. 230) ist wohl noch aus dem Jahre 1166 und gleich dem folgenden (No. 147 ed. G. p. 232) an Raimund gerichteten in der Befürchtung geschrieben worden, der Bischof könne vergiftet sein, wie in Paris die Sage ging. Der in Epist. 146 (p. 230) vorkommende Magister scholarum, wie ich beiläufig bemerke, ist kein anderer als der Kanzler Raimund selbst (das Kanzleramt involvirte häufig, wie in Paris, die Leitung der Schule)[2]): daher bittet Johann, dass er schreiben möge, was denn auch öfters geschehen ist. Aus Epist. 147 (p. 232) ersieht man, dass Johannes Saracenus, ein anderer Bekannter und Correspondent unseres Johann, in Poitou

1) Vgl. *Robertson* l. c. p. 344. Appendix XXIII.

2) *Bulaeus*, Hist. Univ. Par. T. I. p. 277. Vgl. *Huber*, Gesch. d. engl. Univ. I. p. 22. II. p. 239—40 Anm.

oder doch in der Nähe Raimund's lebte. Epist. 148 (p. 234) drückt Johann's Freude über die Herstellung des schwer erkrankten und wohl deshalb für vergiftet gehaltenen Bischofs aus, geht dann zu den Geschäften über, namentlich zu Johann von Oxford, der eine Thomas feindliche Hauptrolle in der Kirchensache spielte, und nimmt schliesslich für sich und seinen Bruder die Unterstützung des Bischofs in Anspruch. Epist. 174 (p. 275) ist ein kurzes Empfehlungsschreiben; Epist. 202 (p. 37) dagegen geht wieder mitten in die Angelegenheiten des Erzbischofs ein, an denen Johann von Poitiers mit Rath, aber auch mit der That, Theil nimmt. Epist. 222 (p. 77) handelt von gewissen Vorgängen in Rheims und fährt fort, über Thomas' Angelegenheiten zu berichten; Epist. 227 (p. 85) enthält die Erzählung von der Zusammenkunft von Gisors und giebt Brial Gelegenheit zu einer sehr instructiven Bemerkung[1]); Epist. 228 (p. 86) handelt von den Folgen dieser Conferenz und kündigt, da Friedrich Barbarossa geschlagen sei, einen Wendepunkt bestimmt an. Alle drei Briefe sind aus dem Jahre 1167. Epist. 231 (p. 95) zeichnet sich durch ihre Ausfälle auf die päbstlichen Legaten aus, die ihren Instructionen gemäss es nicht mit Heinrich verderben durften, sondern den störrigen Thomas lieber zu einer gewissen Nachgiebigkeit zu stimmen suchten, und berichtet von den neuen Vermittlungsversuchen des Königs von Frankreich. Epist. 235 (p. 102) zugleich an den Bischof und seinen Kanzler Raimund unter versteckten Namen gerichtet, berichtet besonders von der Vermittlung des Grafen von Flandern, die Hoffnung auf einen endlichen Sieg der Kirche ausdrückend; Epist. 239 (p. 114) zeigt den Abfall Gerard's La Pucelle von der guten Sache an und klagt, wie häufig geschieht, über die Lauheit, ja Unzuverlässigkeit der Curie[2]). Epist. 245 (p. 139) drückt eine andere Wendung der Sache aus: wie dem Kaiser Friedrich, so gehe es auch dem Könige von England schlecht — daher er am besten thäte, ohne alle Vermittlung, bedingungslos mit Becket Frie-

1) Notice etc. p. 120.

2) P. 114—115. Dieser höchst bittere Ausfall ist wohl in das Jahr 1168 zu setzen.

den zu machen; Epist. 268 (p. 175) erwähnt neue Verzögerungen und neue Ausflüchte des Königs, dem nunmehr der Bann drohe. Epist. 287 (p. 206), schon aus dem Jahre 1169, schärft dem Bischof ein, bei der Zusammenkunft des Königs mit den „Heiligen von Grammont“ [1]) die Interessen des Erzbischofs zu wahren, da die Begegnung der Könige, ehe der Kirche Frieden und Sicherheit geschafft sei, nichts helfen könne. Epist. 291 (p. 216) hat den Zweck, durch den Bischof von Poitiers den neuerdings gesandten Vermittler, Cardinal Gratian, vor den Fallstricken der Gegner zu warnen, welche in die Friedensformel statt der „consuetudines regni“ die „dignitates regni“ bringen wollten, womit nur das Wort, nicht die Sache geändert sei. Epist. 304 (p. 251. 258) endlich, aus England zu Anfang 1171 geschrieben, meldet dem Freunde in Poitou die ganze Katastrophe des Mordes in warmer, lebendiger Darstellung, woran sich die Bitte um Rath darüber knüpft, ob man den hingeopferten Thomas sogleich in den Katalog der Märtyrer aufnehmen dürfe, als welcher er schon in England verehrt werde. — Die Briefe an den Kanzler Raimund, um diese hier gleich anzuschliessen, dienen dazu, den Bischof indirect zu unterrichten und seinen Kanzler als Advocaten der guten Sache bei ihm anzuwerben. So Epist. 147 (p. 232), wovon schon die Rede war; Epist. 168 (p. 263), noch vom Jahre 1166, ist sowohl für die allgemeineren Angelegenheiten als für Johann's persönliche Lage sehr belehrend; Epist. 223 (p. 79) schliesst sich an einen Brief an den Bischof (No. 222) an; ebenso wie Epist. 229 (p. 94) sich einem andern an den Bischof gesendeten Schreiben anreiht; Epist. 235 (p. 102) ist, wie schon bemerkt, an beide Männer gemeinschaftlich gerichtet. Neben dem Bischof und seinem Kanzler hatte Johann noch einige Correspondenten in Poitou, so den Archidiakonus Richard, an den Epist. 164 (p. 257) gerichtet ist — denselben Richard, für dessen Ernennung zum Bischof von Winchester sich Epist. 313 (p. 276) mehrere Jahre später beim Pabst verwendet. Richard, so hören wir, war eine am Hofe Heinrich's einflussreiche Persönlichkeit. An den Brief No. 223 schliesst sich

1) Ueber diese und ihr Verhältniss zu Heinrich vgl. *Robertson* p. 293.

wieder der an einen Magister Laurentius, Epist. 224 (p. 80), an welchen auch Epist. 254 (p. 156) gerichtet ist. Endlich gehört in diesen Kreis seiner Correspondenten der uns auch sonst interessante Johannes Saracenus, mit dem er durch Raimund's Vermittlung — (man vergleiche Epist. 147 u. 229) — verhandelt. Bei Gelegenheit also der Sendung von Briefen an Bischof Johann und dessen Kanzler schickt er auch diesem Saracenus Briefe, in denen es sich um eine neue Uebersetzung von Büchern des heiligen Dionysius handelt. Denn die ältere Uebersetzung des Johannes Scotus Erigena, welche dem Saresberiensis wohl bekannt war, genügte ihm entweder aus sachlichen Gründen oder wegen der gefürchteten Ketzerei des Verfassers nicht. Der Saracenus nun hatte zunächst die himmlische Hierarchie übersetzt, wie er Epist. 149 (p. 238) meldet, sich über die Art der Uebersetzung verbreitend, und erbietet sich auch, die kirchliche Hierarchie gleichfalls ins Lateinische zu bringen. Diesen Vorschlag greift der Saresberiensis begierig auf (Epist. 169. p. 268) und indem er seinen Namensvetter aus Sarazenenland demselben nachzukommen auffordert, bittet er ihn zugleich über eine ihm schwierige Stelle im heil. Ambrosius um Auskunft. In der Epist. 230 (p. 95) überschickt denn der Saracenus dem Saresberiensis die Uebersetzung der kirchlichen Hierarchie, wiederum mit Bemerkungen über die Art seines Uebersetzens sie begleitend.

In Frankreich hat unser Johann ausser den bisher Erwähnten besonders noch mit Radulf von Lisieux, genannt de Serris, Correspondenz, demselben, an welchen schon ein Brief der ersten Abtheilung (No. 59. p. 63) gerichtet war. An ihn ist Epist. 192 (p. 3), aus der hervorgeht, dass Johann auch noch andere Freunde in der Nähe hatte [1]). Ein Paar Jahre später, vielleicht 1168, fällt Epist. 257 (p. 160), Dank und die Aufforderung, auszuharren, enthaltend. Epist. 262 (p. 165), bestimmt aus dem Jahre 1168, ist sehr inhaltsreich und für den damaligen Stand der Becket'schen Sache be-

1) Amicos nostros saluta diligentius, quorum nomina, sicut paginae subducta, sic animo portitoris confido multiplicatis precibus esse impressa. (Ed. G. p. 6.)

zeichnend. Epist. 263 (p. 169) ermahnt Radulf aufs Neue zur Standhaftigkeit. Mit diesem Radulf von Lisieux ist vielleicht Radulphus Niger, an den zwei Briefe (No. 180 u. 181. p. 293 u. 297) geschrieben sind, identisch, nicht aber Radulphus de Bello Monte, wie aus dem an ihn erlassenen, in ganz anderm Tone gehaltenen Schreiben (No. 196. p. 22) erhellt. Brial behauptet, dieser Letztere sei der gleichnamige Arzt des Königs Heinrich II gewesen, was man schwerlich glauben wird, wenn man vernimmt, dass der Brief an ihn einen Dank für offenbar materielle Unterstützung der Verbannten enthält[1]). Um so bekannter ist Ricardus genannt Episcopus, Archidiakonus in Coutances, Johann's alter Lehrer, an den zwei Briefe (No. 208 u. 211. p. 49 u. 53) sich vorfinden[2]). Der Letztere davon zeigt durch seinen bemerkenswerthen Schluss, dass Johann mit seinem Lehrer in wissenschaftlichem Verkehr stand und dieser den Aristoteles eifrig trieb[3]). Noch interessanter ist ein Schreiben an Heinrich den Freigebigen, Grafen von Champagne, das neben persönlichen Bemerkungen zwei wissenschaftliche Abhandlungen in Erwiederung der vom Grafen unserm Johann vorgelegten Fragen enthält, die eine über den Kanon der heiligen Schrift, die andere über die Sage vom goldnen Tisch der Sonne. Epist. 177 (p. 286) ist gleichfalls nach Rheims, an den dortigen sonst unbekannten Thesaurarius gerichtet; zwei Briefe ferner (No. 170 u. 171. p. 271 u. 272) tragen die Aufschrift an Engelbert, Prior de Valle Sti Petri. An ihn und den Prior Simon de Monte Dei gemeinschaftlich ist Epist. 286 (p. 204); letzterer war zu Rheims, der erstere in der Diö-

1) Ed. G. p. 22 zu Anfang des Briefes.

2) Giles giebt der Epist. 208 (p. 49) eine ganz falsche Ueberschrift.

3) De cetero jam a multo tempore porrectas itero preces, quatenus libros Aristotelis quos habetis, mihi faciatis exscribi, et notulas super Marcum; meis tamen sumptibus quaeso, in hac re nulla ratione parcatis. Precor etiam iterata supplicatione, quatenus in operibus Aristotelis ubi difficiliora fuerint, notulas faciatis eo quod interpretem aliquatenus suspectum habeo: *quia licet eloquens fuerit alias ut saepe audivi,* minus tamen fuit in grammatica institutus. Auch hier ist also von einer neuen Uebersetzung, wie aus den Worten hervorgeht, die Rede. Und zwar muss sich diese auf einen andern Uebersetzer oder gar auf andere Bücher beziehen, als Metal. l. IV. c. 6 (ed. G. p. 163).

cese von Soissons. Epist. 203 (p. 39) ist an den Thesaurarius von Lisieux, Silvester; Epist. 288 (p. 208) an Hugo de Gant gerichtet, von welchen Männern man sonst eben nichts weiss. Der letztere Brief ist aus der letzten Zeit der Verbannung.

Wie in Poitiers, so hat Johann in der Heimath, in Exeter, ein Paar Freunde, denen er eine ausführliche Correspondenz widmet, den Bischof Bartholomäus und dessen Archidiakonus Balduin. Ueber die Erhebung des Erstern zum Bischof von Exeter handelten schon zwei Briefe der ersten Abtheilung (No. 78 u. No. 90. p. 105 u. 132). Von allen englischen Bischöfen war Bartholomäus seinem Primas verhältnissmässig am treuesten gesinnt; er unterstützte die Exulirten sogar mit Geld. Da Johann dem Bischof von Exeter nicht immer zu schreiben wagt, substituirt er mitunter Balduin an dessen Statt, was zu allerlei Verwechslungen in der Ueberschrift der Briefe Veranlassung gegeben hat. Epist. 141 (p. 202) handelt von Johann's eigener Rückkehr nach England und zeigt an, dass er, obgleich er dem Erzbischof treu bleiben will, doch jede Solidarität mit dessen ungehörigen Schritten ablehne; Epist. 145 (p. 221), sehr bedeutend und inhaltsvoll, ist augenscheinlich darauf berechnet, der Sache Becket's unter dem hohen Clerus Englands Freunde zu werben, denn wir dürfen unbedenklich annehmen, dass solche Briefe Johann's, die sich mitunter wie ostensible Denkschriften ausnehmen, auch andern Prälaten mitgetheilt werden sollten und wirklich mitgetheilt wurden. Epist. 178 (p. 287) verfolgt denselben Zweck, mit der Wendung, dass erklärt wird, die französischen Bischöfe missbilligten das Auftreten ihrer englischen Confratres: bei welcher Gelegenheit besonders der Bischof von Hereford, Johann's alter Lehrer, auf den er grosse Hoffnung gesetzt hatte, getadelt wird. Sehr bedeutsam ist ferner Epist. 184 (p. 309), worin das ganze Verhältniss des Königs zur Kirche, der Bischöfe zu den Consuetudines, des Erzbischofs zu den Bischöfen besprochen, überdiess persönliche Angelegenheiten des Bartholomäus und eines Verwandten Johann's, Namens Robert, des Sohnes der Aegidia, berührt werden. Von da bis zum Jahre 1169 nach der Zusammenkunft des Königs mit Thomas zu Montmirail ist der directe briefliche Verkehr zwischen

Bartholomäus und Johann unterbrochen: letzterer wendet sich nunmehr an Balduin. Erst im Jahre 1169, nachdem der König sein Spiel schon verloren hat und nur Einiges zu retten, nur Zeit zu gewinnen sucht, schreibt er ihm einen langen Brief (No. 285. p. 194), welcher wie No. 145 u. 184 ein grosses Memoire bildet, Einblick in den dermaligen Stand der Verhältnisse eröffnend. Der letzte Brief aber an Bartholomäus (No. 301. p. 246), der kurz vor der Versöhnung im Sommer 1170 gesetzt werden muss, drückt noch einmal Besorgniss aus, und ist in der Absicht geschrieben, den Bischof schliesslich bei der Sache Becket's festzuhalten [1]). Die Ergänzung dieser Correspondenz bilden, wie bemerkt, die Schreiben an den Archidiakonus Balduin. Epist. 155 (p. 246) ist vom Jahre 1166 und zeigt noch leidliche Zuversicht in eine baldige Lösung der Sache; Epist. 193 (p. 6) ist im Tone der Anklage gegen die englische Geistlichkeit, den Bischof Bartholomäus nicht ausgeschlossen, gehalten, der sich damals von Thomas abgewendet hatte. Dieser Brief ist wieder als eine grosse Denkschrift über den ganzen Streit anzusehen, und bildet insbesondere eine weitläuftige Vertheidigung des vertriebenen Prälaten. Epist. 240 (p. 116) berührt das Verhältniss des Bischofs von Winchester zu Thomas; Epist. 243 u. 244 (p. 123 130), beide aus dem Jahre 1168, sind für die Beziehung des Erzbischofs zu den englischen Prälaten und die englische Politik sehr belehrend und wichtig. Epist. 262 (p. 168) stellt die Lösung des Zwists in Aussicht, und ist in der Absicht geschrieben, lügenhafte, von den Gegnern der clerikalen Partei in England verbreitete Gerüchte zu widerlegen. Wichtig sind endlich die beiden letzten an Balduin gerichteten Briefe (No. 292 u. 293. p. 218 u. 222), welche die seit dem Eintreffen der neuen päbstlichen Legaten Gratian [2]) und Vivian eingetretene Wendung und

1) Epist. 316—318 (p. 279 folgg.) sind Briefe, welche Bartholomäus an den Pabst richtet. Sie haben mit Johann's Briefen gar nichts zu thun, und man versteht gar nicht, warum Giles sie in diese Sammlung aufgenommen hat.

2) Gratianum, cujus tu, ut meminisse potes, a sanctae recordationis papa Eugenio Ferentini decretus es institutor. Balduin und Johann kannten Gratian also von Alters her.

das bevorstehende Nachgeben des Königs, wenn er nicht in den Bann gethan werden wolle, nebst eingehenden Nachrichten über die Zeitbegebenheiten, ankündigen. — Nach Exeter scheinen ferner gerichtet zu sein die Briefe an Robert, stets genannt Sohn der Aegidia, einen Verwandten Johann's, da er ihn frater nennt, aber freilich mit „vos" anredet, so dass Robert sein Bruder nicht gewesen sein kann. An ihn sind Epist. 159 (p. 250) gerichtet, wo von Johann's Bruder Richard die Rede ist, Epist. 167 (p. 261) für einen übersendeten Ring dankend, und Epist. 236 (p. 106) u. 250 (p. 151). Ueber Johann's Bruder Richard selbst und die von jenem mit ihm geführte Correspondenz ist schon oben gehandelt worden [1]).

Um zwei Briefe an den dem Erzbischof geneigten Bischof Roger von Worchester, Sohn des Grafen Robert von Glocester (No. 217. p. 63) und an den Prior Radulph ebendaselbst (No. 212. p. 55) zu übergehen, so hat Johann besonders noch Beziehungen in Norwich, von wo aus sein Bruder gleichfalls Unterstützung empfing. Dorthin sind gerichtet die Briefe an den Bischof Wilhelm, der eine (No. 173. p. 274), um seinen Bruder ihm zu empfehlen; der andere (No. 266. p. 173), worin die Hülfe der reichen Prälaten noch einmal in Anspruch genommen wird. Mit letzterem verbindet sich der folgende (No. 267. p. 174) an Prior Johann und der an den Cellerarius von Norwich, Gerard (No. 270. p. 178). Epist. 234 (p. 100) ist bei Giles an einen Archidiakonus Balduin ebendaselbst addressirt, aber da Epist. 271 (p. 179) an einen Archidiakonus Walkelinus von Norwich gerichtet ist, die zugleich mit jenem Schreiben an den Cellerarius Gerard geschickt wurde, so liegt es nahe, statt Norvicensis in der Ueberschrift der Epist. 234 zu schreiben Exoniensis. Wir hätten dann mit Johann's Freund Balduin von Exeter zu thun, dem unter der angenommenen Maske eines mitfechtenden Soldaten die Weltbegebenheiten erzählt werden.

Ein anderer Freund und Correspondent Johann's in Eng-

---

1) P. 40 – 41.

2) *Robertson* macht darauf aufmerksam, dass Worchester in einem besondern Abhängigkeitsverhältniss zu Canterbury stand. P. 21.

land ist der mit der besprochenen Gruppe verbundene Gaufridus de Sto Edmundo, ein Verwandter Johann's, wie aus der Ueberschrift eines schon besprochenen Briefes der ersten Abtheilung (No. 94. p. 139) hervorgeht. Epist. 160 (p. 251) enthält die Vertheidigung Johann's gegen eine ihm gemachte falsche Beschuldigung, worüber auch der folgende Brief (No. 161. p. 252) an „Nicolaus" handelt. Dieser Nicolaus ist beiläufig gesagt nicht derselbe, der in einem andern Briefe (No. 166. p. 260) als Nicolaus de Sigillo bezeichnet wird und zum Bischof von Lincoln in engerer Beziehung zu stehen scheint, dagegen wohl identisch mit Nicolaus de monte Rotomagensi, welcher zugleich mit dem Abte Hugo von St. Edmund die Briefe empfangen zu haben scheint, wie man denn begreiflicherweise den Boten gern mehrere Briefe zugleich übergab. Epist. 188 (p. 329) ist gleichfalls an Gaufridus gerichtet, ebenso wie Epist. 276 (p. 184). An Abt Hugo von St. Edmund sind drei Briefe in der Sammlung, No. 150 (p. 239), No. 186 (p. 324) und No. 273 (p. 181), deren erster um Unterstützung bittet, deren zweiter des Abtes Standhaftigkeit gegenüber den Bischöfen lobt und ihn zum Ausharren ermahnt; deren dritter, gegen Ende 1168 geschrieben, einen vertrauten Boten empfiehlt. Mit beiden Männern nun, Gaufridus wie Hugo, war ein gewisser Nicolaus verbunden, genannt de monte Rotomagensi, an den sechs Briefe gerichtet sind, No. 151 (p. 240), No. 161 (p. 252), No. 187 (p. 327), No. 194 (p. 18), No. 233 (p. 98) und No. 269 (p. 171). Aus diesen geht hervor, dass Nicolaus den verbannten Johann und dessen Bruder unterstützte, und sich überhaupt lebhaft für die Sache des Erzbischofs interessirte. Das letzte dieser Schreiben ist aus dem Ende des Jahres 1168.

Ausser solchen näher stehenden Freunden in der Heimath weiss Johann auch noch andern Männern gelegentlich Briefe zukommen zu lassen, um der Sache Becket's Anhänger zu schaffen oder zu erhalten. So richtet er einen (No. 154. p. 246) an den Prior Robert von Merton, Becket's alten Jugendlehrer, der ihn durch Rath und Gebet unterstützen solle, und zwei (No. 277 u. 278. p. 185 u. 186) an dessen Nachfolger Wilhelm. In dem ersten dieser beiden Schreiben

ist vom Bischof von Winchester die Rede, an welchen Epist. 260 (p. 163) zu dem Ende geschrieben wurde, seine Freigebigkeit für die Verbannten in Anspruch zu nehmen. An den Bischof Heinrich von Bath sendet Johann Epist. 139 (p. 198), noch im Jahre 1165, mit der Hoffnung, durch ihn seine Rückkehr nach England auf ehrenvolle Weise vermittelt zu sehen; auch Epist. 162 (p. 255) aus dem folgenden Jahre bittet, dass der electus Bajocensis für ihn und seinen Bruder Richard gute Worte bei Hofe einlegen möge, wo Heinrich durch des Königs Mutter, die Kaiserin Mathilde, viel Einfluss besass; Epist. 210 (p. 52) kommt im Jahre 1167 noch einmal auf diese Hoffnung zurück [1]), dass der Bischof ihm rechten Rath ertheilen und den König günstig stimmen wolle. Der einzige Brief an Bischof Jocelin von Salisbury, einen Hauptgegner Becket's, bezieht sich auf ein anderes Schreiben an dessen Sohn, den Archidiakonus Reginald. Dieses letztere (No. 207. p. 46) trägt bei Giles die falsche Aufschrift an Robert von Faversham, ist aber an Reginald von Salisbury zu addressiren und bezieht sich auf die Stellung des Bischofs, seines Vaters. Johann droht beiden und fordert sie auf, zum Gehorsam gegen den Erzbischof zurückzukehren, den er angegangen habe, dem Jocelin zu vergeben. Dabei wird des Streiches, den sich der Decan Johann, gewöhnlich Johann von Oxford genannt, erlaubt habe, Erwähnung gethan [2]). Epist. 200 (p. 30) ist an den Bischof Walter von St. Albans gerichtet, an den sich Johann in Erinnerung des Pabstes Adrian wendet, um ihm die Gerechtigkeit der Sache Becket's vorzustellen und ihn zu beschwören, der Ungerechtigkeit seine Zustimmung zu verweigern. — Epist. 256 (p. 158) ist an Walter, Bischof von Rochester, Bruder des Erzbischofs Theobald, erlassen, um Unterstützung für Thomas und die Seinen zu erbitten und

---

1) Quamvis enim mihi adsint subsidia temporalium, Deo propitio, non modo ad necessitatem sed ad gloriam, tamen quatenus salva integritate conscientiae et honestate famae licuerit, paratus sum juxta consilium vestrum D. Regis gratiam promereri, nihil enim spondeo contra Deum aut si umquam temptavero, meos conatus pietas ejus impediat. (Ed. G. p. 53.)

2) Ueber ihn am vollständigsten *Robertson* l. c. p. 186. 200—202 usw.

die Zuversicht in eine glückliche Lösung auszudrücken. An Richard von Dover, den nachmaligen Nachfolger Becket's, für dessen Erwählung Johann später so thätig war, ist Epist. 252 (p. 155) vom Jahre 1168 gerichtet, voll Dank für genossene Freigebigkeit und voll Hoffnung, dass Alles zum Besten der Kirche ablaufen werde. Epist. 275 (p. 182) ist an Wilhelm von Dover gerichtet.

Noch eine ganze Reihe von Briefen bietet Johann's Correspondenz dar, die zum Theil an sonst nicht bekannte Personen in England gerichtet sind. So Epist. 157 (p. 248) an Roger de Sideberia zum Dank dafür, dass er ihm und seinem Bruder Ehre und Wohlthaten erwiesen; so Epist. 158 (p. 249) an Alfred oder nach einer andern Lesart Aluredus oder gar Acalredus de Cerda; so Epist. 172 (p. 273) an Ingram, Abt von St. Medard; so Epist. 206 (p. 45) und Epist. 255 (p. 157) an Osbert de Favresham; so Epist. 142 und 209 (p. 204 u. p. 50) an Hunfried de Bos oder de Bohun, der ein näherer Freund Johann's gewesen sein muss. Epist. 213 (p. 57) an Simon Lupellus oder de Bello, Epist. 214 (p. 58) an Abt Adam de Evesham, Epist. 215 (p. 60) an den Abt R. (Reginald?) von Persone wurden zugleich mit dem oben erwähnten Schreiben an Prior Radulph von Worchester (No. 212. p. 55) durch einen heimkehrenden Verbannten mitgenommen. Epist. 225 (p. 81) ist an den Scriptor Petrus geschrieben, der auch Epist. 281 (p. 189), eine kurze Auseinandersetzung des ganzen Streites und Vertheidigung des Erzbischofs enthaltend, empfing; Epist. 242 (p. 121) vom Jahre 1168 ist an Robert von Surrey (de Surreja) Archidiakonus von Winchester, an den auch Epist. 265 (p. 171) gerichtet ist, um dessen Vermittlung beim Bischof Heinrich in Anspruch zu nehmen; Epist. 246 (p. 242) ist an Mag. Lombardus, einen Cleriker aus der Umgebung Becket's; Epist. 259 (p. 162) an Radulph de Wingram; Epist. 264 (p. 171) an Robert de Limeseia, gleichfalls beide bestimmt, dem Erzbischof Freunde und Unterstützung zu schaffen; Epist. 272 (p. 180) an einen Mag. Nigellus; Epist 274 (p. 182) an den Mönch Azo, worin Johann um Hülfe für den Erzbischof, für sich um eine emendirte Abschrift des Quintilian bittet; Epist. 279 (p. 187) ist an Johann von Tilbury, gleichfalls

eine alte Beziehung auffrischend, Epist. 280 (p. 188) an den Viscount Nicolaus von Essex gerichtet, für empfangene Wohlthaten verbindlich dankend und den Herrn an seine Pflichten gegen die Kirche mahnend. Dieser Brief ist ganz im Stile und Sinne des Policraticus gehalten, an den der Anfang des Schreibens besonders lebhaft erinnert. Epist. 278 (p. 237) ist an Mag. Herbert, der wie Robert von Surrey mit dem Bischof von Winchester in Verbindung zu stehen scheint.

Ein grösseres Interesse aber, als diese letzteren Schreiben, bietet der Briefwechsel Johann's mit seinen näher stehenden Mitclerikern von Canterbury, den Mönchen des conventus Cantuariensis d. h. des Klosters der Christchurch. Obenan stehen die schon bei Gelegenheit des Entheticus erwähnten Prior Odo und Subprior Wilhelm Brito, Johann's vertraute Freunde. An beide Männer gemeinschaftlich ist Epist. 152 (p. 242) gerichtet, wodurch sie aufgefordert werden, Geld zur Unterstützung des Erzbischofs zu senden, der ihr Herr und Vater sei [1]). An Brito sind dann zahlreiche Schreiben vorhanden. In Epist. 205 (p. 43) vertheidigt sich Johann gegen die ihm gemachten Anklagen und fordert Brito auf, mit seinen Collegen sich zu ermannen. Die Mönche von Canterbury hatten offenbar einen sehr schweren Stand zwischen dem Könige und dem Erzbischofe, da sie in den Händen des Ersteren waren und doch dem Letzteren Gehorsam schuldeten. Zu welchen Wunderlichkeiten diess führte, sieht man aus dem merkwürdigen Schlusssatz dieses Briefes. Epist. 218 (p. 64) spricht grosse Zuversicht aus und versichert den Subprior des Wohlwollens des verbannten Erzbischofs. Epist. 247 (p. 146) ermahnt ihn, seine Confratres auf bessere Wege zu bringen; in dem folgenden Briefe

1) Meminisse potest et debet vestra discretio, quanta reverentia sit patribus exhibenda et quantam humanitatem sancta Cantuariensis ecclesia archiepiscopis suis impenderit etc. (P. 242). — Hoc in auribus vestris dictum sit, unde et vos decet omnem pro viribus, immo et fere supra vires, opem ferre patris naufragio et eum beneficiis promereri. (P. 243). Die Erzbischöfe von Canterbury, von den Mönchen der Christchurch gewählt, galten als Aebte des Klosters, waren also unmittelbare Vorgesetzte.

(No. 248. p. 148) nimmt dann Johann die ihm von Wilhelm für sich und die Mönche gemachten Entschuldigungen an und verspricht seine Interessen bei Becket zu vertreten. Epist. 283 (p. 192) wird Balduin aufgefordert, Wilhelm um die Briefe des heil. Hieronymus zu bitten. Dass Brito ein Bücherliebhaber war, erfahren wir nicht nur aus dem Entheticus (v. 1668—1670), sondern auch aus dem Umstande, dass er, als er, wahrscheinlich der Erste, den Policraticus Johann's zu lesen bekam, das Buch nicht eher losliess, als bis es ganz abgeschrieben war[1]). Epist. 290 (p. 215) spricht dem Freunde Dank dafür aus, endlich den Erzbischof unterstützt zu haben, und fordert auf, fortzufahren. Epist. 299 (p. 239) zeigt dem Subprior hocherfreut den Friedensschluss an und trägt ihm auf, den feierlichen Empfang des heimkehrenden Prälaten vorzubereiten. Epist. 303 (p. 250) ist als Nachschrift der Epist. 302 (p. 248) anzusehen, welche beide der Zeit nach dem oben besprochenen Schreiben (No. 299) vorausgehen und die Mönche von Christchurch warnen, mit den Feinden des Erzbischofs, besonders mit dem ihm so feindlichen Archidiakonus (Geoffrey Ridel), dem Verruchten und Excommunicirten, Gemeinschaft zu halten. Epist. 302 (p. 248) ist nämlich an den Conventus überhaupt, das Kapitel der Mönche, gerichtet, ebenso wie Epist. 241 (p. 118); Epist. 289 (p. 211) und 296 (p. 231). Von diesen drei Briefen ist der erste sehr drohend gehalten[2]); es kommt darin eines Priors Tod vor, — der aber nicht Odo sein kann, wie aus Epist. 320 (p. 283) erhellt — und wird den Mönchen überhaupt schlechtes Lob gespendet[3]); der Zweck des zweiten ist, wiederum die Unterstützung des reichen Klosters in Anspruch zu nehmen, wobei der Weissagungen

1) Epist. 81 (p. 113) an Peter von Celle.

2) Valete, dilectissimi fratres et domini, et operosius agite ut amici vestri (er meint sich selbst) qui pauci sunt, proficere possint in excusatione innocentiae vestrae. (Ed. G. p. 121.)

3) — quia monachi Cantuarienses hoc quasi hereditarium semper habent, ut archiepiscopos suos oderint. — — Anselmo bis pro justitia exulanti nihil unquam solatii contulerunt. Contempserunt Radulphum, oderunt Wilhelmum, Theobaldo tetenderunt insidias, et ecce nunc Thomam gratis insatiabiliter persequuntur. (Ed. G. p. 120.)

Merlin's Erwähnung geschieht, im Stil eine Nachahmung der Korintherbriefe; der dritte will die Mönche veranlassen, nicht zu leiden, dass der Erzbischof von York den jungen König kröne, womit allein sie ihre frühere Lauheit und Unfreigebigkeit gutmachen könnten: sie sollen das Verbot des Pabstes dem Könige insinuiren. Es ist zu bemerken, dass die nach Canterbury gerichteten Briefe fast durchaus der letzten Zeit der Verbannung angehören. So auch die folgenden, an einzelne Cleriker daselbst gerichteten, wie Epist. 251 (p. 152) an Radulph, genannt von Arundel, welcher den Erlass des Pabstes dem Kapitel überbracht hatte und dafür verbannt worden war (vgl. Epist. 247. p. 147 an Brito). Johann knüpft mit diesem Radulph Verkehr an, da er ihn als einen zuverlässigen Mann kennt, und erfreut sich seiner Treue, welche die andern Mönche durchaus nicht theilen[1]. Epist. 253 (p. 155) ist an den Vicearchidiakonus Robert, den Johann wegen seines unmittelbaren Vorgesetzten, Ridel's, besonders warnen zu müssen glaubt; Epist. 258 (p. 161) ist an den Mönch Wilhelm, genannt de Northalla; Epist. 282 (p. 191) an Turstinus de Acolt scheint gleichfalls nach Canterbury gerichtet, ebenso wie der folgende (No. 283. p. 192) an Baldwinus de Valle Darii, der ein alter Freund Johann's sein muss; auch Epist. 294 (p. 227) an Robertus Sacrista dürfte nach Canterbury zu ziehen sein. Epist. 284 (p. 193) aber, mit der Aufschrift „an Magister Odo", scheint nicht etwa an den Prior Odo von Canterbury gerichtet, sondern an einen andern Odo, der Johann's Lehrer gewesen sein muss, wahrscheinlich also in Frankreich von ihm gehört worden war. Brial (p. 109) meint, es sei Odo von Shirton. Höchst wahrscheinlich endlich sind die beiden Briefe an Walter de Insula (aus Lille?) nach Canterbury gerichtet (No. 190 u. 195. p. 332 u. 20), wie man aus den Grüssen an die Mönche (p. 335 u. 22) schliessen muss. Walter ist ein älterer Lehrer und Freund Johann's, der unter den

1) Sunt tamen inter vos tenentes doctrinam Balaam, excommunicatorum complices et auctores erroris, quorum merito, quod Deus avertat, timendum est ne tota ecclesia labem contrahat et maculam famae. (Ed. G. p. 154.)

Verhältnissen litt (p. 334), aber offenbar nicht wie dieser verbannt war, sondern sich in England befindet [1]).

Mit dem Erzbischofe hatte sich unter andern Clerikern auch Gerard, genannt La Pucelle, in die Verbannung begeben, ein genauer Freund Johann's. Mit ihm bleibt dieser in brieflichem Verkehr, nachdem Gerard, wir erfahren nicht durch welche Anknüpfung und Veranlassung, sich nach Cöln begeben hatte, vielleicht, um dort als Lehrer zu wirken, denn Gerard war ein Gelehrter, wie wir unter Anderm aus Epist. 238 (p. 109) und Epist. 199 (p. 29) erfahren. Gerard wollte auch seinen Freund Johann nach Cöln ziehen, was jedoch dieser, um für des Erzbischofs Sache besser wirken zu können und aus Furcht vor der Rohheit und dem schismatischen Charakter der Deutschen nicht that (Epist. 168. p. 263). Johann drückt Epist. 185 (p. 318) seinem Freunde, dessen Uebersiedlung nach Cöln viele Missbilligung fand, den Wunsch aus, dort unter den Schismatikern für die Sache der Kirche zu wirken, ohne sein Gewissen durch Berührung mit denselben zu beflecken; er drückt Epist. 189 (p. 330) dieselbe Hoffnung aus und vertheidigt seine Partei gegen die von Gerard gemachten Angriffe, der mit dem Thun und Treiben Becket's wenig einverstanden gewesen sein muss; Epist. 197 (p. 23) erwähnt eines Schreibens des Erzbischofs an Gerard, der sich inzwischen in Cöln eine gute Stellung zu geben gewusst hatte. Johann schärft seinem Freunde ein, sich durch den ketzerischen Erzbischof von Cöln (Reginald) nicht zur Untreue verleiten zu lassen; er bittet ihn um Reliquien der heiligen drei Könige und der elftausend Jungfrauen [2]); Epist. 199 (p. 29) bittet er ihn um die Weissagungen der heiligen Hildegard, welche Pabst Eugen so hochhielt und um so viel grösseres Recht hochzu-

---

1) Ob die von Brial (p. 103—104) ohne Angabe seiner Gründe aufgestellte Meinung über diesen Walter die richtige sei, wage ich nicht zu entscheiden.

2) Wenn Johann auch an andern Stellen seine Lust, Reliquien zu besitzen, an den Tag legt, so müssen wir bedenken, dass diess ein allgemeiner Zug seines Zeitalters war. Sehr gut handelt darüber *Arthur P. Stanley*, Historical Memorials of Canterbury. 3. Edit. London, 1857. p. 176—177.

halten hatte, als sie ihm richtig prophezeit hatten. Epist. 226 (p. 82) drückt die Hoffnung aus, Gerard möge die Kirche von Cöln zur katholischen Einheit bekehren, nachdem „das Haupt der Ketzerei zermalmt sei"; Epist. 238 (p. 108) sucht ihn wieder aus vielen Gründen bei der guten Sache zu erhalten und warnt ihn, sich nicht irre machen zu lassen. Dieser Brief, wie aus dem Schluss hervorgeht, ist aus dem Jahre 1168. Dann hört die Correspondenz auf; wir erfahren auch den Grund. Gerard machte nämlich auf eigene Hand seinen Frieden mit dem Könige und ging, ohne sich um Becket noch weiter zu bekümmern, nach England zurück. Endlich ist Epist. 295 (p. 228) an Gerard nach Canterbury gerichtet, nicht im Tone alter Vertraulichkeit und Freundschaft, sondern des Vorwurfs und der Drohung, da er sich mit dem excommunicirten Archidiakonus Ridel eingelassen.

An alle diese, in die Zeit des Exils gehörenden Briefe schliesst sich zuletzt eine kleinere Anzahl Schreiben an, die bei Giles No. 304—322 (p. 251—296) bilden und nur zum Theil Johann selbst angehören, alle aber später als 1170 fallen. Von dem ersten dieser Briefe (No. 304. p. 251—258) ist schon oben die Rede gewesen; er ist an Johann von Poitiers gerichtet und erzählt ausführlich die ganze Katastrophe Becket's, zum Schlusse anfragend, wie es mit der Verehrung des Martyrers zu halten sei; Epist. 305 (p. 258) an den mächtigen Wilhelm von Sens, Legaten des Pabstes und Gönner Johann's, ist besonders dazu bestimmt, die kläglichen Zustände der englischen Kirche nach dem Tode Becket's darzustellen und den Erzbischof von York in dieser wie auch in anderer Hinsicht anzuklagen; der folgende Brief (No. 306. p. 262) an ebendenselben meldet die Wunder, welche der ruhmwürdige Martyrer oder vielmehr Gott durch ihn gethan habe. Epist. 307 (p. 264) ist ein Rundschreiben Erzbischofs Roger von York, um sich von den ihn treffenden Anklagen zu reinigen; auch die folgenden Nummern (308—310. p. 266—268) gehören Johann nicht an. In den Epist. 311 und 312 (p. 273—274) bittet Johann für den zum Nachfolger Becket's erwählten Erzbischof Richard von Dover, auch die folgenden Schreiben (No. 313—321.

p. 276—287) theils von Johann, theils von Andern, beziehen sich auf Bischofswahlen. Epist. 322 (p. 288) ist der letzte Brief Johann's an seinen Freund Peter von Celle oder vielmehr von St. Remi, der eine trübe Schilderung der englischen Kirchenverhältnisse giebt. Die beiden folgenden Briefe aber beziehen sich auf Johann's Erwählung zum Bischof von Chartres: Epist. 323 (p. 291) ist von König Ludwig von Frankreich an Johann erlassen, um ihn zu bitten, die auf ihn gefallene Wahl anzunehmen; Epist. 324 (p. 291) im gleichen Sinne vom Kapitel von Chartres an den Saresberiensis gerichtet. Die drei letzten Stücke endlich (No. 325—327. p. 293—296) sind bischöfliche Erlasse Johann's, der erste aus dem Jahre 1176, die beiden andern von 1180, wie dergleichen noch mehrere vorhanden gewesen und von Baluze gesammmelt handschriftlich zu Paris aufbewahrt sein sollen.

6. Untergeschobene und verloren gegangene Schriften Johann's.

a. Das Gedicht de membris conspirantibus betitelt.

In der Incunabel-Ausgabe des Policraticus findet sich hinter dem Text desselben auf Blatt 247 bis 249 ein elegisches Gedicht von 100 Distichen abgedruckt, welches ohne Angabe des Verfassers folgende Ueberschrift trägt: „Subscripta metra pulcre et plenissime continent materiam illam quae habetur libro VI. cap. XXIV de membris corporis, quod adversus stomachum quasi voracitate omnium labores exhauriret conspiraverunt“. Ebendasselbe giebt mit gleichem Titel die Pariser Ausgabe des Policraticus vom Jahre 1513 wieder und zwar auf p. 11—16 unmittelbar hinter dem Entheticus (Si mihi etc.) und vor dem prosaischen Prolog des Policraticus (Jocundissimus etc.).

Mehrere Litteratoren, zuerst wie es scheint Andr. Rivinus [1]), sodann aber ihm folgend Fabricius [2]) und Andere

---

1) Ich entnehme diess aus der Hist. littéraire: „On le lit, avec l'Enthetique, à la suite d'un autre poëme de Fulbert de Chartres publié par André Rivin à Lipsick in 8. l'an 1655“.

2) Bibl. med. et inf. Latin. Hamburgi, 1735. 8. Vol. IV. p. 877 folgg.

haben davon Veranlassung genommen, diess Gedicht unter der Benennung de membris conspirantibus dem Johannes Saresberiensis zuzuschreiben. Auch Pastoret in der Histoire littéraire de la France [1]) giebt sich diesem Glauben hin, auf Grund dessen Giles in seiner Gesammtausgabe es denn nach Fabricius abgedruckt hat [2]).

Auf einer Autorität von Handschriften scheint die Autorschaft des Saresberiensis gar nicht zu beruhen; nach obiger Angabe der Sachlage ist vielmehr wahrscheinlich, dass in dem Codex, welcher die Grundlage für die Incunabel-Ausgabe des Policraticus bildete, einige leere Blätter am Schluss benutzt wurden, um das Gedicht hinzuzufügen, welches seine Entstehung jener im 6. Buche Kap. 24 mitgetheilten Fabel von der Empörung der Glieder gegen den Magen verdankt, ohne dass dabei an Johann als Verfasser zu denken ist. Der Abschreiber des Policraticus mochte es selbst gemacht haben oder ein anderer Unbekannter, wie denn das Versificiren von Fabeln im Mittelalter sehr gewöhnlich vorkommt. Aus dem Umstande aber, dass das Gedicht eine leere Stelle in einer Handschrift ausfüllen musste und auf diese Weise in die ältesten Ausgaben des Policraticus gelangte, ging dann der Glaube hervor, dass Johann das Gedicht verfasst habe, ein Glaube, den der kritischere Herausgeber der Leydener Edition des Policraticus von 1595 nicht getheilt zu haben scheint, da er wenigstens es nicht hat aufnehmen wollen.

In der That ist dasselbe des Saresberiensis völlig unwürdig. Es wäre zunächst, auch wenn die Autorschaft auf besseren Zeugnissen beruhte, höchst befremdend, wenn er, seiner sonstigen Gewohnheit ganz entgegen, erstlich einem verhältnissmässig geringfügigen Stoffe eine solche Aufmerksamkeit gewidmet hätte, um daraus ein Gedicht von 200 Versen zu machen, und dann versäumt hätte, es in den Policraticus aufzunehmen. Aber die Behandlung dieses Stoffes ist in dem Gedicht ferner nach Form und Inhalt so von der Weise Johann's verschieden, dass man auf den ersten

---

1) Tom XIV. p. 117.
2) T. V. p. 299.

Blick sieht, es könne ihn nicht zum Verfasser haben. Denn diese Elegie de membris conspirantibus ist — auch etwaige Versehen des Druckes abgerechnet — durchaus stümperhaft und ungelenk, eintönig und langweilig, während die Verse Johann's, dessen poetische Ader wir namentlich seit der Bekanntmachung des grössern Entheticus (Dogmata etc.) besser beurtheilen können, wenn auch nicht immer rein und geschmackvoll, doch eine nicht geringe Geschicklichkeit in der Handhabung der prosodischen Form, in ihrem Inhalt aber durchaus das Gepräge seines lebhaften, an geistreichen Wendungen und Einfällen, an poetischen und philosophischen Reminiscenzen unerschöpflichen Geistes tragen. Man kann daher, ohne auf Einzelnes einzugehen, unbedenklich dem Saresberiensis diess Machwerk absprechen. Denn auch die beliebte Auskunft, auf die man etwa noch verfallen könnte, das Gedicht für eine „Jugendarbeit" Johann's auszugeben, will nicht passen. Johann erzählt uns ja grade im Policraticus, dass Pabst Adrian ihm in Italien die Parabel vom Magen und den Gliedern vorgehalten habe: wurde er in Folge dessen zu einer poetischen Leistung begeistert, so konnte diese offenbar, da er damals schon in reifen Mannesjahren stand, nicht so ausserordentlich schülerhaft ausfallen. Man mag die Sache ansehen von welcher Seite man will, immer fällt die unbezeugte, gewissermassen nur dem Zufall zuzuschreibende Autorschaft Johann's in Nichts zusammen.

b. Das Fragment de septem septenis.

Anders verhält es sich mit dem von Giles in seine Ausgabe (T. V. p. 209) aufgenommenen Fragmente de septem septenis. Wenn jene Verse über die Verschwörung der Glieder dem Policraticus in einer Handschrift beiläufig hinzugefügt wurden, ohne dass der Schreiber und Verfasser daran dachten, Johann zum Autor derselben zu machen, was erst durch späteres Missverständniss geschehen ist, so wird dagegen in der Handschrift, welcher das Fragment de septem septenis entnommen ist[1]), Johann ausdrücklich als Autor desselben genannt. Wirklich kommt denn auch im

1) No. 3969 der Bibliotheca Harlejana. Im Katalog fol. 206.

Prologus des Fragments die aus Johann's Schriften bekannte Bezeichnung seiner Person durch parvitas vor, und der Prolog soll das Werk augenscheinlich dem Thomas Becket dediciren, wie diess mit den andern Werken des Saresberiensis der Fall ist.

Der Anspruch aber, den das Fragment dadurch macht, wird zurückgewiesen werden müssen. Nicht mit einer wirklichen Arbeit Johann's haben wir dabei zu thun, sondern mit einer bewussten, wenn auch sehr ungeschickten Nachahmung, die besonders eben im Prolog hervortritt. Der schwülstige Stil und der insipide Inhalt verrathen überall den Plagiator. So z. B. gleich wenn er anfängt: De difficillimis scripturus tam excellenti quam sapienti viro, quibusdam fortasse praesumptuosus apparebo, sed tamen non praesumit, qui Pythagoram interpretare studuerit, qui Minervae clavibus obscura reserare didicerit, qui sapientem quaestionibus usque pulsaverit. Oder wenn er fortfährt: Proinde vestrae praerogativae dignitati (so lese ich statt dignitatis) nostrae Musa parvitatis scribit, non ut Accius tenuis, non ut Propertius exilis, quorum ingenia consumpta sunt in septem rerum principiis. Und wiederum: Nunc ergo quoniam apud vos locus est in quo aurum conflatur, libellum idcirco delectui vestro dirigimus qui „de septem septenis" intitulatur. Qui etiam a vobis tanquam aurum obrizum examinetur. In quibus omnibus vos nosse novimus, quia si quid quaestionis vel nodosae contentionis apud vos emerserit, quid, secundum quid, ob quid et ad quid debeat vel possit. Es ist überflüssig dergleichen Stilproben zu häufen, da man sogleich den Eindruck einer sehr barbarischen Schreibweise erhält, welche von Johann's Eleganz und Gelehrsamkeit himmelweit verschieden ist. Der Verfasser hätte zwar, das merkt man wohl, Johann's Policraticus gelesen, hat aber seinem Autor nur einiges Wenige oberflächlich abgeguckt und ist zu einer einigermassen geschickten Nachahmung desselben völlig unfähig. Der Prolog und die erste Section erinnern nun doch wenigstens noch an Johann; im Innern aber ist es fürchterlich — wenn man sich die undankbare Mühe giebt, alle sieben Sectionen des „curiosen Specimens", wie Giles es nennt, durchzugehen.

Die Idee desselben, zu der man in Johann's Schriften vergebens nach einem Anknüpfungspunkte suchen würde, scheint einem andern nicht viel werthvolleren Werkchen verdankt zu sein, nämlich der unter dem Namen Hugo's von St. Victor gehenden Schrift de quinque septenis. Diese letztere scheint ihrerseits auch unächt zu sein. In der ersten Gesammtausgabe von Hugo's Schriften (Paris 1526) findet man sie, die wohl auch septenarium genannt wird, noch nicht, sondern erst in spätern Editionen; sie trägt mannigfaltige Spuren der Unächtheit, unter denen ich nur die eine schon von Andern bemerkte hervorheben will, dass sie aus ächten und unächten Schriften Hugo's wörtlich Stellen wiedergiebt. Gesetzt nun aber auch den Fall, dass das de quinque septenis dem grossen Mystiker zugehört (in welchem Falle es nur als eine ganz flüchtig hingeworfene Skizze gelten darf, welche von unberufener Hand interpolirt und verderbt wurde), so darf doch nicht daran gedacht werden, dass Johann sich zu einer Nachahmung desselben habe herbeilassen können. Nachahmung in diesem Sinne ist seine Sache überhaupt nicht; er benutzt wohl andere Autoren als Muster, aber doch immer so, dass er zugleich seine Eigenthümlichkeit geltend macht und vor allen Dingen stets mit Auswahl des Besten. Wie in aller Welt sollte er also auf eine Nachbildung jenes traurigen Productes de quinque septenis gekommen sein, falls diess, was mir sehr zweifelhaft ist, schon zu seiner Zeit existirte und ihm bekannt war? Auf eine Nachbildung, die dem schwachen Original nicht einmal entspricht, sondern noch eine Stufe tiefer steht, da sie im hohen Grade verwirrt und unklar, ohne Zweck und Mass ist.

Endlich aber verrathen auch einige Citate, dass der Autor des de septem septenis einer spätern Zeit angehörte. Darauf führt nicht sowohl das häufige Anziehen des „Mercurius Hermes triplex“, obgleich auch diess verdächtig genug ist, als die Anführung des „Plato in Phaedone“ und der Gebrauch des Wortes endelicheia (p. 218). Ein Citat des Heraclitus physicus (p. 231) weist gleichfalls auf eine Zeit, wo die Metaphysik des Aristoteles schon bekannt war. Ich bemerke schliesslich, dass wenn eine Stelle aus den

Adelphi des Terentius angeführt wird (Act. IV. sc. 7), Johann dagegen nur Andria und Eunuchus dieses Autors kennt.

c. Commentar zu dem Briefe Pauli an die Colosser.

Sehr verbreitet in den litterarischen Handbüchern ist die Nachricht, dass der Saresberiensis Verfasser eines Commentars zum Colosserbriefe des Apostels Paulus sei, welcher Commentar zuerst im Jahre 1627 zu Cambridge gedruckt worden ist. Diese Arbeit ist aber gleichfalls die eines andern Autors, wie schon aus dem Titel des Buches zu ersehen ist. Derselbe lautet in der mir zugänglichen vierten Ausgabe — die zweite erschien 1630, die dritte 1639 — von Amsterdam im Jahre 1646 folgendermassen: Expositio epistolae D. Pauli ad Colossenses per Rev. in Christo Patrem Joannem Saresberiensem Episcopum in lucem edita. Dieser ehrwürdige Bischof von Salisbury ist aber kein anderer, als Johannes Davenantius, über den Jöcher nachzusehen ist und den auch Walch (bibl. theol. IV. 714) als Verfasser jenes Commentars nennt. Auf denselben Commentar ist alles zurückzuführen, was unserm Saresberiensis sonst noch von exegetischen Werken fälschlich zugeschrieben wird.

d. Commentare zum Areopagiten.

Die Histoire littéraire de la France theilt (t. XIV. p. 158) dem Joannes Saresberiensis ferner Commentare über die himmlische und kirchliche Hierarchie des Pseudodionysius zu, die in der bibliothèque du roi unter No. 1619 im Manuscript aufbewahrt sein sollen. Ein Blick in den Katalog lehrt aber, dass nicht der Saresberiensis, sondern Scotus Erigena der Verfasser dieser, seitdem in der Floss'schen Ausgabe dieses Autors gedruckten [1]) Commentare sei.

Eine dritte durch die Namensgleichheit verursachte Verwechslung des Saresberiensis mit einem andern Autor, wie ich gleich hier erwähnen will, hat ihm eine summa de poenitentia eingetragen. Diess im Manuscript zu Brüssel vorhandene Werk hat einen Decan von Salisbury, Namens Johann zum Verfasser [2]).

1) In *Migne's* Patrologie Tom 122.

2) Vgl. *Giles*, Vol. V. p. VII. Hist. litt. XIV. p. 157.

e. Noch andere Johann zugeschriebene oder verloren gegangene Schriften.

Ausser den genannten werden Johann von verschiedenen Litteratoren[1]) noch einige andere Werke zugeschrieben, ohne dass hinreichende Gründe dafür beigebracht würden. Dahin gehört ein Buch über beide Arten der Mathematik (de mathematica duplici), über Musik (de musicae amore), ein Ermeneuticon, ferner ein speculum rationis und ein speculum stultitiae. Von letzterem Werke ist der wahre Verfasser bereits ermittelt[2]), die andern aber, welche sämmtlich verloren gegangen zu sein scheinen, können deswegen auf ihre eigentlichen Autoren nicht leicht zurückgeführt werden.

Anders verhält es sich mit ein Paar andern Büchertiteln, die in der That bezeugen, dass Johann ausser den uns noch übrig gebliebenen Werken Einiges geschrieben hat, wenn es auch nicht grade bedeutend gewesen sein mag. Er selbst citirt ein Buch de malo exitu tyrannorum, worin er kurz seine Ansicht über diesen Gegenstand niedergelegt haben will[3]); in der Vorrede ferner, welche der Incunabel-Ausgabe des Policraticus beigefügt und die auch in der Pariser Ausgabe von 1513 wieder abgedruckt ist, giebt der unbekannte Verfasser nach ältern, vielleicht gleichzeitigen Quellen die Nachricht, dass Johann ein poetisches Werk Architrennius betitelt, geschrieben habe[4]). Welches Recht Pastoret habe, dem Saresberiensis dieses Letztere abzusprechen und Jean Hauteville zuzuertheilen, kann ich nicht beurtheilen[5]). Darin aber wird man ihm beistimmen, dass das Johann beigelegte Buch de statu curiae Romanae nichts

---

1) Man sehe Hist. litt. de la France l. c. (p. 157—158).

2) *Oudinus* Scr. Eccl. Tom. II. p. 1507.

3) Libellus tamen, qui de exitu tyrannorum inscriptus est, quid de tyrannis sentiam plenius poterit aperire, diligenti tamen compendio, ut nec de prolixitate taedium nec de brevitate obscuritas generetur. Policr. l. VIII. c. 20. p. 333.

4) Es ist nicht klar, woher diese Nachricht eigentlich stammt, namentlich nicht, ob auch sie der Chronik Guido's entnommen wurde. Der Architrennius erinnert mit seinem Titel an das Archigrammaton des Pseudoplutarch; der Inhalt bezog sich vermuthlich auf das Martyrium des heil. Thomas, das gar bald Gegenstand der Poesie wurde.

5) Hist. litt. de la Fr. t. XIV. p. 158.

Anderes sei, als das 24. Kapitel des 6. Buches des Policraticus.

Endlich ist auch noch bei Flacius Illyricus von einer objurgatio oder einem objurgatorium cleri die Rede [1]), welches Johann verfasst haben soll. Täuscht nicht alles, so ist auch diess nicht ein besonderes Werk, sondern ein Stück oder Stücke des Policraticus, der ja an Invectiven auf den Clerus reich genug ist.

Anhang.

Die Ausgaben von Johann's Werken.

I. Policraticus [2]).

Die frühesten und zahlreichsten Ausgaben erhielt diejenige Schrift Johann's, welche schon vor der Erfindung des Bücherdrucks durch Handschriften vielfach verbreitet worden war — der Policraticus.

Den Anfang macht eine Incunabel-Ausgabe in Folio ohne Jahr und Ort, welche Ebert [3]) und Hain [4]) beschrieben haben. Diese Incunabel, vermuthlich in Brüssel von den fratres vitae communis um 1476 gedruckt [5]), nicht aber von Arn. ther Hoernen in Cöln, hat die gewöhnlichen Vorzüge und Mängel solcher Editionen — sie giebt den Text eines nur mittelmässigen Codex ohne Kritik wieder, mit mangelhafter Orthographie, namentlich der Namen, und ohne die

---

1) Catalogus testium veritatis (Francofurti, 1666. 4.) p. 581 folgg.

2) Darüber *Fr. Eyssenhardt* im Rhein. Museum für Philologie N. F. Bd. XVI (Jahrg. 1861). p. 619 folgg., und meine Erläuterung und Berichtigung seiner Notizen ebendaselbst Bd. XVII (Jahrg. 1862). p. 157 folgg. Indem ich auf das dort Bemerkte verweise, glaube ich hier um so kürzer sein zu können.

3) Allgem. Bibliogr. Lexicon Bd. I. p. 884—885. No. 10816.

4) Bibliogr. Repertorium Vol. II. pars 1. No. 9430.

5) Das mir durch die Güte der Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek von München zugängliche Exemplar enthält leider keine Subscription des Illuminators, aus der man das Jahr des Drucks genauer ermitteln könnte.

Verse im Context auszuzeichnen. Dem Werke selbst sind auf p. I. verso Zeugnisse über den Verfasser voraufgeschickt; darauf folgen 30 Blätter eines alphabetischen Registers und nach einem ganz leer gelassenen (32.) Blatte der Eutheticus (sic), welcher vier Blätter umfasst und wieder durch ein leeres (37.) Blatt vom Text getrennt wird. Auf der Stirnseite des 38. Blattes beginnt dieser nun und erstreckt sich bis zur Rückseite des 246. Blattes, dem dann auf den drei unmittelbar folgenden Blättern das Gedicht de membris corporis adversus stomachum conspirantibus mit einer schon oben angeführten Ueberschrift angehängt ist.

Auf diese erste Ausgabe stützt sich unmittelbar eine andere Quarto-Edition, deren Titel in der Hauptsache so lautet: Policratici Contenta. Festivum opus et omni statui delectabile lectu quod intitulatur Policraticus de nugis curialium et vestigiis philosophorum Joannis Salesberiensis doctissimi sane et eloquentissimi viri: exemplar unde excusum est emendatissimum et annotationibus marginalibus adjutum, praestante et emissionem procurante gravissimo doctissimoque patre confessore regio. Quod quidem opus libris octo digestum est. — Darauf folgt die Inhaltsangabe der Bücher, eine kurze Bemerkung über Indices und Carmina und nach dem Druckerzeichen folgende Bemerkung: Venale in vico St. Jacobi in sole aureo et in lileo aureo apud benivolos mercatores magistrum Bertholdum Rembolt et Joannem Parvum. Am Schluss aber, fol. 232 recto heisst es: Finit opus etc. Impressum Parrhisiis opera et expensis magistri Bertholdi Rembolt et Joannis Parvi. Anno domini 1513 die vero 25. May.

Dass diese Ausgabe nicht aus Benutzung einer Handschrift hervorgegangen, sondern als Wiederabdruck der eben beschriebenen Incunabel anzusehen ist, giebt neben andern Spuren besonders die Vergleichung des Textes selbst an die Hand. Das erwähnte exemplar emendatissimum etc. des kgl. Beichtvaters, der wie einer der Drucker auch Petit hiess, muss also ein mit Anmerkungen und Verbesserungen versehenes Exemplar jenes ersten Druckes gewesen sein. Die Anmerkungen beziehen sich theils als Hinweisungen auf den Inhalt überhaupt, theils geben sie die Citate aus

der heil. Schrift an. — Auf der Rückseite des Titelblattes sind die Zeugnisse über Johann aus der Incunabel wieder abgedruckt, denen am Schluss, auf fol. 2, eine kurze Notiz aus Johannes Trithemius folgt (vgl. oben p. 4). Dann kommt der Entheticus, und diesem sind unmittelbar angeschlossen auf fol. 6 die Verse de membris conspirantibus mit derselben Ueberschrift, welche sie in der Incunabel führen (subscripta metra pulchre etc.). Die Blätter 9 und 10 geben darauf den Prologus des Werkes (Jocundissimus etc.) und nun erst folgt auf Blatt 11 eine in der Incunabel nicht vorhandene Tabula capitulorum, an die sich auf der Rückseite des Blattes 15 die aus der Incunabel entlehnte alphabetische Tabula bis Blatt 45 unmittelbar anreiht. Nach dem 26. leeren Blatte folgt der Text, von fol. I bis CCXXXII, wo er mit der oben erwähnten Subscription auf dem Ende der Stirnseite schliesst.

Kurz vorher war schon eine andere Octav-Ausgabe mit abweichendem Texte erschienen unter dem Titel: Johannis Saresberiensis Policraticus de nugis curialium et vestigiis philosophorum continens libros octo — worauf p. 3—14 die Angabe des Inhalts der Bücher folgt, jedoch anders und vollständiger als in der Pariser Ausgabe, sodann p. 15—23 der Entheticus Si mihi und p. 25 der Prologus des Werkes selbst. Am Schluss desselben fol. 375 heisst es: Johannis Saresberiensis policraticus de nugis curialium et vestigiis philosophorum in octo partitus libros partiales finitur. Curavit imprimi honestus vir Constantinus Fradin bibliopola. Anno Dom. 1513. Extrema manus apposita fuit eodem anno 17 Kalendas Maji.

Diese Ausgabe ist nicht ein blosser Abdruck der Incunabel wie die Pariser Ausgabe, sondern enthält einen davon abweichenden Text; neben diesem aber auch andere, zum Theil sehr schätzenswerthe Lesarten eingeklammert, die schwerlich auf blosser Conjectur des Herausgebers, sondern höchst wahrscheinlich auf Vergleichung einer wieder andern und zwar besseren Handschrift, als aus welcher der Text der Incunabel sowie der Ausgabe selbst geflossen ist, beruhen. Insofern hat diese Lyoner Ausgabe einen besondern Werth, obgleich auch sie, wie die Pariser Edition des-

selben Jahres, die im Text vorkommenden Verse noch nicht heraushebt. Der Druck ist sehr schön und lesbar; auch finden sich kurze Randbemerkungen, die den Inhalt zu charakterisiren bestimmt sind [1]).

Wesentlich aus dieser Lyoner mit Vergleichung der beiden zuerst genannten Ausgaben ist eine vierte geflossen: Lugduni Batavorum ex officina Plantiniana apud Fr. Raphelengium 1595. 8. Nach einer Vorrede, die nur diess bezeugt, nicht aber (wie Ebert anzunehmen scheint) von einem neuen Codex spricht, der verglichen worden wäre, folgt des Johannes Trithemius Zeugniss, und sodann nicht als Entheticus, sondern mit der Aufschrift „Autor ad opus suum" die Elegie Si mihi, und auf der Rückseite von Blatt 8 eine kurze Notiz des Justus Lipsius, worauf der Prologus (Jocundissimus) mit der Pagina 1 beginnt. Auf p. 598—600 ist ein Index auctorum „quos auctor in hoc opere nominatim laudat" hinzugefügt, und darauf folgt ein Index rerum et verborum, welcher den Fleiss des Herausgebers bezeugt. Dieser, in der Unterschrift der Vorrede oder vielmehr Dedication sich H. L. B. nennend, hat auch zuerst die Verse distinguirt und die abweichenden Lesarten der Lyoner Ausgabe beachtet, welche er meistens am Rande mit „al." anführt. Auch sonst sind Spuren einer beginnenden wenn auch keineswegs durchgreifenden Kritik nicht zu verkennen, die sich jedoch mehr in der Verbesserung der Orthographie, als der oft sehr verdorbenen Lesarten zeigt.

5 u. 6. Unmittelbar abgedruckt von dieser Leydener Ausgabe v. 1595 ist eine zweite Leydener, ex officina Joannis Maire 1639. 8., welche auch den Metalogicus enthält, und die damit identische, sich nur durch das Titelblatt

---

1) Das mir zugehörige Exemplar dieser wie es scheint selten gewordenen Ausgabe verdanke ich der besondern Güte des Directors emeritus des Bremer Gymnasiums, Herrn Dr. F. A. Menke, welcher ausserdem nicht nur seine mit schätzbaren Anmerkungen versehene Ausgabe des Policraticus, sondern auch seine anderweitigen reichen Collectaneen über den Saresberiensis mir mit der liebenswürdigsten Bereitwilligkeit, ohne mich persönlich zu kennen, zur Disposition gestellt hat. Ich benutze diese Gelegenheit, Herrn Dr. Menke hierdurch öffentlich meinen verbindlichsten Dank dafür auszudrücken.

von ihr unterscheidende von Amsterdam, 1664 bei Boom herausgegebene.

7—9. Unkritische Abdrücke des Policraticus finden sich ferner in der Bibl. PP. Col. T. XV, der Bibl. PP. Lugd. T. XXIII und der Patrologie von Migne T. 199;

10. die jüngste Ausgabe aber in der Gesammt-Edition der Schriften Johann's von Giles (Oxford, 1848), über deren Werth sogleich geurtheilt werden wird.

II. Metalogicus.

Die Princeps des Metalogicus führt diesen Titel: Joannes Saresberiensis Metalogicus. E codice m. s. academiae Cantabrigiensis. Nunc primum editus. Parisiis, apud Hadr. Beys. 1610 — von Fehlern wimmelnd und Worte des Textes meist ohne ersichtlichen Grund durch schrägen Druck auszeichnend [1]).

2 u. 3. Viel besser ist der Text des Metalogicus in der Leydener, resp. Amsterdamer Ausgabe von 1639 und 1664, welche diesen Titel hat: J. S. Metalogicus e codice manuscripto academiae Cantabrigiensis. Editio altera priore accuratior et emendatior.

4 u. 5. Ausserdem giebt den Metalogicus die Giles'sche Ausgabe und die der Migne'schen Patrologie, welche Giles folgt, ohne dessen freilich sehr unbedeutenden kritischen Apparat in Betracht zu ziehen.

III. Briefe.

Gesammtausgaben der Briefe giebt es nur drei. Die erste, 302 Schreiben enthaltend, in der J. Masson'schen Ausgabe von Gerbert's Briefen, Paris, 1611. 4., und daraus die zweite in der Bibl. PP. Lugd. T. XXIII; die dritte vollständigste, 327 Schreiben enthaltende, aber aus mehr als einem Gesichtspunkte noch immer ungenügende, in der Giles'schen Edition.

Ausserdem sind 93 Briefe in der Lupus'schen Ausgabe

---

1) Vielleicht enthielt der schlechte Codex diese durch den Druck ausgezeichneten Worte entweder unleserlich oder auch seinerseits hervorgehoben, nachdem man sie etwa hineincorrigirt hatte.

von Thomas' Briefsammlung (Bruxellis, 1682. 4.); sieben historisch wichtige Schreiben, neu verglichen und verbessert in Du Chesne script. hist. Franc. T. IV; 106 Briefe in Boucquet script. rer. Gall. T. XVI abgedruckt. — Die von Brial gemachten Bemerkungen sind oben bereits erwähnt und benutzt.

IV. Entheticus.

Zuerst erschien diess Gedicht, welches lange Zeit für identisch mit dem Si mihi anfangenden Entheticus gehalten wurde, in der schon oben erwähnten Ausgabe Christ. Petersen's (Hamburg, J. A. Meissner. 1848), sodann bei Giles und Migne.

V. Vita Anselmi.

Diese Bearbeitung der Edmer'schen Vita des Erzbischofs Anselmus erscheint zuerst gedruckt im 2. Bande der Anglia sacra[1]), aus der sie dann von Giles und Migne abgedruckt worden ist.

VI. Gesammtausgaben.

Die Giles'sche Ausgabe hat zu unsern Zeiten zuerst alle Werke Johann's vollständig in fünf Bänden zusammengebracht. Der Titel derselben lautet:

Joannis Saresberiensis postea episcopi Carnotensis opera omnia nunc primum in unum collegit et cum codicibus manuscriptis contulit J. A. Giles Jur. Civ. Doctor etc. Oxonii, J. H. Parker. 1848. 8.

Die ersten beiden Bände enthalten die Briefe; die zwei folgenden den Policraticus oder wie Giles schreibt Polycraticus; der fünfte Band den Metalogicus nebst den kleineren Schriften.

Von der angeblichen Vergleichung der Handschriften, deren Giles sich rühmt, ist in dem Texte selbst nichts zu bemerken; er hat sich darauf beschränkt, den einzelnen Bänden kleine Anhänge mit der Ueberschrift „variae lectiones“ oder „notae“ hinzuzufügen, ohne dass angegeben wäre, aus welcher Quelle diese kommen. Nur am Schluss des 5. Bandes ist bei den Varianten des Metalogicus hinzugesetzt,

---

1) P. 158 u. folgg.

dass sie aus einer neuen Vergleichung des Codex Cantabrigiensis stammen. Für die Briefe standen Giles mehrere noch unbenutzte Handschriften zu Gebote; auch hier hat er, wenn überhaupt, nur ganz oberflächlich und flüchtig verglichen. Man thut ihm kein Unrecht, wenn man ihm jedwedes Geschick, ja jedes Bewusstsein der Vorbedingungen zu einer auch nur einigermassen genügenden Bearbeitung seines Autors abspricht. Giles hält sich, wie mir die Vergleichung zeigt, durchaus an die Vulgata: für den Policraticus an die Leydener (resp. Amsterdamer) Ausgabe von 1639; für den Metalogicus an ebendieselbe, für den Entheticus an Petersen's Text, für die Briefe an die Pariser Ausgabe mit Benutzung von Boucquet und Brial, von welchem letzteren er mitunter abweicht, ohne seine Gründe anzuführen. Die angehängten Varianten sind keineswegs ohne Werth, wenn auch bei der Unzuverlässigkeit eines solchen Herausgebers selbst unzuverlässig.

Wenn nun ausserdem noch sehr zahlreiche typographische Fehler den sonst sauber ausgeführten Druck entstellen, so wird es wohl als keine Uebertreibung erscheinen, wenn man grade den Giles'schen Text als den allerverdorbensten und mangelhaftesten von allen bezeichnet. Dem aufmerksamen Leser der drei ersten Abschnitte dieses Buches wird schon nicht entgangen sein, wie sehr oft Aenderungen dieses Textes für die Noten nöthig waren, den bei den Anführungen zu Grunde zu legen man doch nicht umhin konnte; manche Stellen des Policraticus und Metalogicus sind aber so verdorben, dass sie lieber gar nicht angezogen wurden. Unter diesen Umständen wäre recht sehr zu wünschen, dass eine neue, auf gründlicher Benutzung eines hinlänglichen, etwa in England und Paris zusammengebrachten kritischen Apparates gestützte Ausgabe unsers Autors veranstaltet würde, da der Abdruck der Giles'schen Ausgabe in Migne's Patrologie, wo sie den 199. Band zum allergrössten Theile füllt, noch weniger genügen kann, als jene selbst. Wenigstens sollte mit dem Policraticus ein Anfang dazu gemacht werden, da dieses Werk einerseits in sehr zahlreichen, zum Theil guten Handschriften vorhanden, sich ohne Zweifel wohl restituiren lassen wird, theils auch seines Inhalts wegen

allgemeinere Beachtung verdient. Vielleicht liesse sich die Hoffnung hegen, dass das an materiellen Mitteln so reich ausgestattete Vaterland des Autors den Werken desselben curae secundae zuwendete, — erfolgreichere, als mit der Giles'schen Ausgabe geschehen ist. Eine kritische, vielleicht auch mit erklärenden Noten versehene Edition des Saresberiensis würde, indem sie der Wissenschaft diente, zugleich ein Denkmal des Ruhmes für den Autor und der Ehre seines Vaterlandes, endlich ein nicht geringes Verdienst derer sein, denen sie verdankt würde.

Vierter Theil.

Johann's Weltanschauung und Wissenschaft.

---

1. Allgemeines.

Das jugendliche Wesen der Völker, welche im Mittelalter Träger und Förderer der Cultur sind, bedingte es, dass sich ihr Geist mehrere Jahrhunderte lang durchaus mehr aufnehmend als schöpferisch verhielt, und was Inhalt und Umfang des Wissens betrifft, mit verhältnissmässig Wenigem begnügte. Wie der modernen Wissenschaft Selbstthätigkeit des Denkens, kritische Schärfe und methodische Consequenz eigenthümlich sind, so wird daher die mittelalterliche Erkenntniss durch den Traditionalismus charakterisirt, mittels dessen sie sich fortsetzte und dem gegenüber die Idee der freien Wahrheitsforschung oder selbst nur der Erweiterung und Entwicklung der Wissenschaft eigentlich gar nicht existirte. Es waren aber zwei Elemente, welche die Tradition bildeten: zunächst die christliche Lehre, vertreten in den heiligen Schriften und weiterhin in den sich an dieselben anschliessenden, sie erklärenden oder auch verdunkelnden Kirchenvätern; sodann die lückenhaften, aber immerhin noch bedeutenden Reste der römischen Litteratur, durch einige wichtige Uebersetzungen aus dem Griechischen vermehrt. Diese Lehrmittel traten mit dem Charakter der Autorität ausgerüstet dem Lernbegierigen entgegen, welcher seinerseits dem entsprechend vor allen Dingen der Gläubigkeit sich zu befleissigen hatte. Denn es galt als ein ganz allgemein angenommener Grundsatz, dass ohne den Glauben nichts gelernt werden könne, dass er also die Bedingung und Vorstufe der Er-

kenntniss bilde — ein Verhältniss, welches, wollte man es sich auf die Spitze getrieben denken, dass nämlich auf der einen Seite die absolute Autorität einer objectiven Doctrin, auf der andern Seite die absolute Passivität des gläubigen Aufnehmens gewaltet hätte, die Möglichkeit einer Wissenschaft aufgehoben hätte, indessen durch zwei Umstände gemildert und einer inneren Entwicklung zugänglich gemacht wurde. Zuerst sicherte grade der Umstand, dass neben der Kirchenlehre auch noch eine der antiken Welt verdankte Schultradition fortbestand, beide Elemente aber sich in einem, wenn auch vor der Hand nicht feindlichen, so doch incommensurablen Verhältnisse zu einander befanden und wenn zum Theil miteinander, so doch zum Theil auch gegeneinander arbeiteten, dem mittelalterlichen Geiste diejenige Beweglichkeit, welcher er zur Erfüllung seiner grossen Mission bedurfte und denn auch wirklich in immer steigendem Masse geltend machte. Zweitens aber wurde das der europäischen (als der ächt menschlichen) Cultur immanente Streben nach Wahrheit durch die mit einer obschon dürftigen Philosophie eng verbundenen Theologie selbst aufrecht erhalten, mochte dieselbe im Laufe der Zeit noch so einseitig und ihrem lautern Ursprunge noch so fremd geworden sein. Insbesondere war die Auffassung des eben erwähnten Gegensatzes von Glauben und Wissen schon lange vor der Ausbildung eines principiellen Gegensatzes von Theologie und Philosophie, dasjenige Problem, an dem die Entwicklung der mittelalterlichen Erkenntniss sich schon seit dem ersten Beginn wissenschaftlichen Lebens im Abendlande anknüpfte. Es waren zwar einerseits festgestellte Dogmen christlicher Theologie gegeben, die wenn auch erst im Laufe der Zeit in systematische Form gebracht, doch als ein zusammengehöriges Ganzes gedacht wurden und das Gebiet des zu Glaubenden d. h. des mit unmittelbarer Hingabe des Gemüthes als wahr Anzunehmenden ausmachten; auf der andern Seite erhob sich das Bedürfniss des denkenden Geistes, dem die logische Schulung niemals ganz gefehlt hatte, die Vernünftigkeit aller seiner Ueberzeugungen, also auch der christlich-dogmatischen, einzusehen. Im Allgemeinen nun ging die mittelalterliche Ansicht nach dem Vorgange der

Kirchenväter, zumal des Augustinus[1]) von der Ueberzeugung der Vernünftigkeit der christlichen Lehre aus und leitete eben davon die Berechtigung, ja die Verpflichtung ab, eine vernunftgemässe Wissenschaft der Theologie zu gründen. Zu dieser Theologie verhielt sich nun die Philosophie entweder, wenn man sie formal d. h. als Form der Wissenschaft fasste, wie eine dienstbare Vorbereitungskunst, oder sie war, wenn sie mit einem metaphysischen Inhalte gedacht wurde, derselben identisch; jedenfalls begegnen wir bei den Koryphäen der Scholastik dem ächt wissenschaftlichen Streben, eine Rechtfertigung jener Lehren, auf denen nach dem Ausspruche der Kirche die Seligkeit des Menschen beruhen sollte, vor dem Richterstuhle der Vernunft wenigstens anzustreben. Um aber diess zu können, fand man sich folgerecht veranlasst, das Wesen des Glaubens wie des Wissens selbst einer Prüfung zu unterwerfen, und deren gegenseitiges Verhältniss festzustellen, um von dieser festen Grundlage aus die Rationalisirung der Dogmen in Angriff zu nehmen. Wobei man von der Meinung weit entfernt war, diese Uebereinstimmung des Glaubensinhalts mit dem Wissen, wie wohl behauptet worden ist, bloss als eine subjective zu besitzen, nein, so sehr man sich von der Schwierigkeit der Aufgabe überzeugt hielt, die theologischen Dinge rationell zu begreifen, eben so gross war auch die naive Zuversicht, dass dieselben an sich rationell seien. Die Ueberwältigung der Schwierigkeit unternahm man freilich nicht in hochmüthiger Selbstüberschätzung, sondern vielmehr in dem demüthigen Verlangen, alle seine Kräfte, auch die des denkenden Geistes, dem Christenthum und der Kirche zu Füssen legen zu können.

1) Ich führe beispielsweise nur an: Illa omnia quae primo credimus nihil nisi auctoritatem secuti, partim sic intelliguntur ut videamus esse certissima, partim sic ut videamus fieri posse atque ita fieri oportuisse (de vera religione). Und: fides debet praecedere intellectum ut sit intellectus fidei praemium; und: Ad discendum igitur necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione; tempore auctoritas, re autem ratio prior est (de ordine). Der Intellect mit seinem Inhalte der Ideenwelt ist nach Augustinus das höchste (in quo universa sunt vel ipse potius universa. Ebend.); der Glaube ist die Basis, auf und mittels der unsere Vernunft thätig wird.

Ist nun diese gemüthliche Sicherheit, mit der die innerliche Uebereinstimmung der Kirchenlehre und der Vernunft feststand, freilich selbst für nichts weiter als für einen Glaubensartikel anzusehen, so muss man weiter bedenken, dass es nun einmal in der Natur des menschlichen Geistes liegt, überall von unbewiesenen, ja unbeweisbaren Voraussetzungen auszugehen, deren Consequenzen er durchmachen muss, um zur Selbstbesinnung zurück und damit zu weiteren Fortschritten aufs Neue vorwärts getrieben zu werden. Auch das Mittelalter machte diesen Gang, und indem es nun Hand anlegte, die anbefohlene Rationalisirung des christlichen oder besser gesagt kirchlichen Dogma's zu vollbringen, begegnete es ihm, die Unvereinbarkeit desselben mit der Vernunft inne zu werden. An der Unlösbarkeit ihres Problems ging die Scholastik zu Grunde. Es würde aber zu weit führen, im Einzelnen hier die Stadien bezeichnen zu wollen, in denen dieser Entwicklungs- oder wenn man will Auflösungsprocess des mittelalterlichen Wissens an der Hand einer sich immer mehr vertiefenden Denkthätigkeit stattfand: nur im Allgemeinen sei also bemerkt, dass wie so viele menschliche Dinge, auch die Scholastik eine doppelseitige Thätigkeit hat, eine zwiefache Mission erfüllt. Ihre äussere und offenbare, ihren Vertretern bewusste Aufgabe besteht nämlich darin, die Kräfte des menschlichen Geistes der Sache des Christenthums und der Kirche dienstbar zu machen: ein Gesichtspunkt, der wenn auch auf die verschiedenste Weise, doch der durchaus geltende ist, welcher den mystischen Bernhard so gut beseelt wie den rationalistischen Abälard, den contemplativen Anselm so gut wie unsern humanistischen Polyhistor Johann; aber dahinter steckt zweitens noch die innerliche und geheime, dem Mittelalter selbst unbewusste Mission seiner Wissenschaft — das ist die Emancipation des Geistes von dem todten Buchstaben und der blinden Autorität behufs der Anbahnung eines freien Verhältnisses zwischen Christenthum und menschlicher Vernunft, woraus eine neue Aera der Menschheit hervorgehen sollte. So waren sieben Jahrhunderte geistiger Mühen und Kämpfe nicht umsonst: der wissenschaftliche Trieb, im Schosse kirchlicher Denkweise gepflegt, erstarkte nicht nur genug, um sein eignes

veraltetes Gebäude der sich immer fester zusammenschliessenden Scholastik tapfer über den Haufen zu werfen, sondern auch, um sich in ganz neue, fruchtbringendere Bahnen zu werfen, welche ihm eine unendliche Aussicht eröffnet haben.

In beiderlei Hinsicht, mögen wir nun die mittelalterliche Wissenschaft vom Gesichtspunkt ihrer auferbauenden oder ihrer zerstörenden Wirksamkeit fassen, nimmt Johann von Salisbury in ihr eine hervorragende Stelle ein. Auch er ist der Mann der Autorität und des Glaubens, auch er ist mit seinem ganzen Sinnen und Trachten darauf gerichtet, die Wissenschaft sogar zu speciell-hierarchischen Zwecken zu verwerthen, wovon sein Policraticus das thatsächliche Zeugniss ablegt, aber es waltet in ihm gleichwohl ein Geist der Polemik und Kritik, eine Vorliebe für rationelle Begriffsbestimmungen und Vernünftigkeit überhaupt, dass wir dabei immer an jene innere, man möchte sagen Maulwurfsarbeit der mittelalterlichen Philosophie erinnert werden. Sein freier Eclecticismus setzt überall eine analytische Thätigkeit voraus, die ihn zum Vorläufer moderner Methodik macht [1]). Insbesondere war aber seine Empfehlung der Alten, zumal seine Hinweisung auf Aristoteles und Herbeiziehung desselben, ein wichtiges Moment im Evolutionskampfe der geistigen Cultur, ohne dass darum in ihm selbst die Harmonie der Weltanschauung vermisst würde, zu der er sich, so heterogen auch die Elemente seiner Bildung sind, zu erheben vermocht hat.

Um nun das Allgemeine dieser Weltanschauung Johann's

---

1) Daher Reuter mit Recht sagt: „die hervorstechendste Seite seines Talents ist die kritische, sich stützend auf eine ausserordentliche Vielseitigkeit der Bildung, vermöge deren er sich auf dem ganzen Gebiete damaliger Wissenschaft und Kunst (soll wohl die Poesie gemeint sein —) ja auch der antiken die nöthige Beweglichkeit und Umsicht verschafft hat. — — Erfüllt mit Liebe und Begeisterung für das schöne Ebenmass in den Schöpfungen der Alten, bekämpfte er mit Bitterkeit und Spott die Einseitigkeiten der Vertreter der Wissenschaft, den Stolz auf ein inhaltsloses Wissen, den Trotz auf eine alle Empirie verachtende Speculation, das Streben, alle Wahrheit in endliche Verstandesformeln fassen zu wollen.“ (A. a. O. p. 78.) Die nun folgende Stelle über Johann's Auffassung des Glaubens ist zu überschwänglich, um völlig richtig zu sein.

zuerst hervorzuheben, so geht er allerdings immer von der obersten Voraussetzung aus, dass die Theologie mit der recht verstandenen Philosophie identisch sei, oder dass mit andern Worten die wahre Weisheit, das Ziel des Philosophirens, nur durch die Vermittlung eines lebendigen Glaubens an das Christenthum, ja einer praktischen Bethätigung desselben, gewonnen werden könne. Denn wenn die Philosophie die Lehre von Allem enthält, um als Lenkerin allen Thaten und Worten, ja Gedanken des Menschen selbst Mass und Ziel vorzuschreiben, so ist nach Plato diess am einfachsten so auszudrücken, dass sie die Liebe des Höchsten sei; wer durch das Philosophiren Liebe erwirbt oder vermehrt, hat dessen höchsten Zweck erreicht [1]). Damit ist denn zugleich die Identität von Philosophie und Theologie ausgedrückt. Den Weg zu diesem höchsten Zweck bahnt also der Glaube, über dessen Verhältniss zum Wissen sich Johann die Anschauungen des grossen Augustinus zu eigen gemacht hat [2]). Diesem Kirchenvater folgend, welcher auf das Nachdrücklichste und Häufigste den Glauben als den Mutterschoss der Erkenntniss hervorhebt, hört Johann, von der Unzulänglichkeit unseres natürlichen Erkennens durchdrungen, nicht auf, den akademischen Standpunkt einer bescheidenen Skepsis geltend zu machen [3]) und die rechte Einsicht immerdar aus einer durch Gottes freie und unmittelbare Gnade verliehenen Erleuchtung des Menschen herzuleiten [4]). Seinem vielgewandten Geiste hat nicht nur der

---

1) Policr. l. VII. c. 11. p. 121—122 (ed. Giles). Enth. v. 305—6:
Si verus Deus est hominum sapientia vera,
Tunc amor est veri philosophia Dei.

2) Z. B. de vera innocentia: Fides semper praevenit visionem; credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. Siehe oben p. 293 Anm.

3) Policr. l. VII. c. 1—2 (ed. G. p. 83—88). Ebenso im Prol. des Policr. (ed. G. p. 15): Nec Academicorum erubesco professionem, qui in his quae sunt dubitabilia sapienti, ab eorum vestigiis non recedo etc. Und ähnlich im Prolog des Metal. (ed. G. p. 9): Academicus in his quae sunt dubitabilia sapienti non juro verum esse quod loquor, sed seu verum seu falsum sit, sola probabilitate contentus sum.

4) Policr. l. VII. c. 9 (ed. G. p. 116): Gratia illustratrix, creatrix,

Widerspruch der philosophischen Meinungen [1]), sondern auch die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, bis zur Erkenntniss der letzten Gründe vorzudringen [2]), die Ueberzeugung aufgedrungen, dass es göttlicher Hülfe bedürfe, um das Dunkel der natürlichen, durch die Sünde getrübten [3]) Vernunft aufzuhellen und uns auf den Weg der Wahrheit und Seligkeit zu leiten. Denn diese, oder nach dem Ausdruck der Alten das selige Leben hält er für das Ziel, worauf sich Denken und Thun zu beziehen haben [4]). Es ist, wie oben schon wiederholt hervorgehoben wurde, ein praktischer Gesichtspunkt das beherrschende Princip in Johann's Weltanschauung [5]), aber so, dass die Theorie, wenn auch nicht um ihrer selbst willen, so doch als Bedingung der Tugend-

---

vivificatrixque virtutum. Desgl. Policr. l. VII. c. 14 (ed. G. p. 137), wo die Gratia gemeint, wenn auch nicht genannt ist. Eine Hauptstelle über sie Enth. v. 221—244, daraus hier nur folgende Bruchstücke:

Hac sine sunt steriles verbi genius ratioque,
Aut oritur fructus degeneratque malus.
— —
Erigit affectum, rationem dirigit, actus
Componit, reserit abdita, vera docet.
Quos fovet, hos gratos et recte philosophari
Et facit optata prosperitate frui etc.,

wo statt gratos wohl gratis zu lesen sein dürfte, vgl. v. 715, wo auch von der gratia die Rede ist, wie v. 1809. Ueber die illuminatio Enth. v. 385 und Metal. l. IV. c. 39 (ed. G. p. 200).

1) Policr. l. VII. c. 8 (ed. G. p. 109) in fine; und im darauf folgenden Kapitel über die Alten. Die Streitigkeiten der Neuern bespricht Joh. im Metal. l. II. c. 17 (ed. G. p. 89 folgg.).

2) Metal. l. II. c. 20 (ed. G. p. 104) Vires enim rationis quodammodo circa rerum principia evanescunt. Dasselbe Policr. l. VII. c. 2 (ed. G. p. 88): de veritate et primis rerum initiis, in quibus humanum ingenium deficit.

3) Metal. l. IV. c. 40 (ed. G. p. 201).

4) Policr. l. VII. c. 8 (ed. Gil. p. 105): Illud, quo omnium rationabilium vergit intentio, vera beatitudo est. — Ebend. c. 15 (ed. G. p. 138): Si quidem Epicurus et totus grex sodalium ejus vitam beatam asserit quae tanta semper jucunditate laetatur, ut tristitiae et perturbationis non interveniat vel tenuis motus. Vera quidem definitio est et qua nihil potest esse rotundius. — Policr. l. VII. c. 24 (ed. G. p. 186).

5) Metal. Prol. (ed. G. p. 9). Policr. l. VII. c. 9 (ed. G. p. 112). Ebend. c. 10 (ed. G. p. 118). Metal. l. I. c. 24 (ed. G. p. 57). Policr. l. VII. c. 5 (ed. G. p. 94). Policr. l. V. c. 9 (ed. G. p. 298).

haftigkeit, welche insofern die Bethätigung der besten Einsicht ist, von ihm hochgeschätzt wird. Wahrheit und Liebe, so lautet sein für diess Verhältniss prägnantester Ausdruck müssen die Ziele unseres Strebens sein: die Liebe zu Gott ist der Zweck des Philosophirens, die Wahrheit der Weg dazu [1]). Gott selbst ist die Wahrheit [2]), der gegenüber unsere Vernunft sich aufnehmend verhält, wie dem Lichte gegenüber das Auge [3]): Gott muss also mit seiner Gnade unsere Vernunft erleuchten mittels des Glaubens, so dass demgemäss der Glaube die subjective, die göttliche Gnade die objective Bedingung ist, auf dass der Mensch zur Wahrheit und zur Liebe gelange [4]). Nun hindert wiederum nichts so sehr den freudigen Glauben als Hochmuth und Selbstgefälligkeit; es muss also ein demüthiges Verhalten, eine kindliche Einfalt im Menschen vorhergehen, damit er der rechten Erkenntniss theilhaftig werde, die ihn zur Tugendübung und zum Glück führt [5]).

Diess sind die massgebenden Gedanken, von denen aus Johann eine weitere wissenschaftliche Orientirung, wenn auch nicht in systematischer Form, versucht. Er begründet darauf zunächst eine allgemeine Erkenntnisstheorie, welche sich zumeist an Aristoteles und Augustinus hält, bestimmt ihnen gemäss, im Einzelnen Aristoteles und dessen Commentator Boethius folgend, Gebrauch und Geltung der Disci-

---

1) Haec est igitur vera et immutabilis philosophantium regula, ut sic in omnibus legendis aut discendis, agendis aut omittendis quisque versetur, ut proficiat veritati et caritati. Policr. l. VII. c. 11 (ed. G. p. 122).

2) Metal. l. IV. c. 39 (ed. G. p. 200).

3) Ebend. c. 38 (ed. G. p. 199). Enth. v. 631—638. v. 656.

4) Enth. v. 273 Gratia naturam reparans rationis acumen
Purgat et affectus temperat atque regit etc.
Vgl. Enth. v. 1279 und oben p. 297 Anm.

5) Policr. l. VII. c. 13 (ed. G. p. 131). Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae ejus humiliter pulset, in cujus manu liber omnium sciendorum est etc. — — Frustra sibi quis de capacitate ingenii, de memoriae tenacitate, de assiduitate studii, de linguae volubilitate blanditur etc. Ebenso Enth. v. 931:
Digni sunt humiles virtutum munere, digni
Scire Deum, dignis vita beata datur.

plinen des Triviums, zumal der Dialektik und erhebt sich, das Quadrivium nur kurz berührend, von da aus zur Erörterung der sittlichen Ordnung des Einzellebens wie des Gesammtlebens, wobei jene, die subjective Ethik, auf Gregor, diese, die politisch-kirchliche Theorie, auf dem Grunde der heiligen Schrift zumal des alten Testamentes aufgerichtet wird. Damit hat sich Johann im Allgemeinen an die alte Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik, Ethik angeschlossen, welche er ausdrücklich annimmt [1]).

Die Eintheilung aber der nun folgenden Erörterungen ist den eben bezeichneten Gesichtspunkten gemäss einfach bestimmt.

2. Erkenntnisstheorie [2]).

Die menschliche Seele, obwohl ihrer Substanz nach einfach und untheilbar, ist doch mit mannigfachen Kräften oder Fähigkeiten begabt, deren sie sich bedient, um nicht nur die sinnliche, sondern auch die übersinnliche Welt, sich selbst und Gott erkennend zu umfassen [3]). Die Grundlage jedweder Erkenntniss aber bildet die Sinnlichkeit [4]). Unter dieser haben wir nicht sowohl (mit Chalcidius) ein Leiden des Körpers zu verstehen, das von den äusserlichen Dingen verursacht sich bis zur Seele erstreckt, als vielmehr mit Aristoteles eine Thätigkeit dieser letzteren [5]). Indem wir

1) Policr. l. VII. c. 5 (ed. G. p. 96). Vgl. Metal. l. II. c. 2 (ed. G. p. 64).

2) Hauptstellen für diese Lehre sind Metal. l. IV. c. 9—20. 23—40. Policr. l. II. c. 18. l. VII. c. 2. c. 11. c. 13. Enth. v. 629—670.

3) Recolo fuisse philosophos quibus placuit, sicut incorpoream, simplicem et individuam esse substantiam animae, ita et unam esse potentiam quam multipliciter pro rerum diversitate exercet. Eorum ergo opinio est, quod eadem potentia nunc sentiat nunc memoretur nunc imaginetur: nunc discernat investigando nunc investigata assequendo intelligat. Sed plures sunt e contrario sentientes, animam quidem quantitate simplicem, sed qualitatibus compositam et sicut multis obnoxiam passionibus, sic multis potentiis utentem. Metal. l. IV. c. 9 (ed. G. p. 166).

4) Nicht nur diesen Satz entlehnt Johann aus Aristoteles, sondern auch die am Schluss von dessen Analytica post. angedeuteten Stufen des Erkennens. Vgl. Metal. l. IV. c. 10 (ed. G. p. 168). Ebend. c. 13 (ed. G. p. 169).

5) Metal. l. IV. c. 9 (ed. G. p. 165—166).

nun die Dinge wahrnehmen, bildet sich das Gedächtniss oder die Kraft, sinnliche Bilder in der Seele festzuhalten. Daran schliesst sich wieder die Phantasie oder das Reproductionsvermögen sinnlicher Bilder, welche beiläufig gesagt, zugleich die Quelle der Affecte und Leidenschaften ist[1]). Das Urtheil aber, welches sich auf die sinnliche Erkenntniss im Allgemeinen bezieht, sie mag productiv oder reproductiv sein, heisst die Meinung, die je nachdem die Wirklichkeit ihr entspricht oder nicht, wahr oder falsch genannt wird[2]). Unser Denken bleibt aber auf der Stufe der Sinnlichkeit nicht stehen[3]), sondern erhebt sich vom Concreten zum Abstracten, aus welchem Uebergange das eigentliche Wissen und die Wissenschaft hervorgeht[4]). Die erste Stufe dieser Abstraction ist die mathematische[5]), welche die Wissenschaften des Quadriviums, die physischen liefert; die höhere ist die logische Abstraction, aus der das Trivium hervorgeht[6]). Das Instrument der Wissenschaft ist überhaupt die

---

1) Metal. l. IV. c. 10 (ed. G. p. 167). Policr. l. II. c. 18 (ed. G. p. 95).

2) Metal. l. IV. c. 11 (ed. G. p. 168).

3) Obgleich von der Sinnlichkeit ausgehend, kann Johann doch nicht umhin, die platonische Theorie von der Unsicherheit der sinnlichen Erkenntniss einzumischen. Man vergleiche Metal. l. IV. c. 14 (ed. G. p. 170) mit c. 17 (ed. G. p. 173) u. Enth. v. 669, besonders aber mit Policr. l. II. c. 18 (ed. G. p. 95).

4) Ebend.: Et quia sensuum hebetudo rerum corporearum naturam non transgreditur, paulatim aliorum beneficio ad subtiliora consurgunt. — Ebend. p. 96: Si ad incorporea divertendum est, ratione opus est et intellectu etc.

5) Sic et geometriae primo petitiones quasdam quasi totius artis jaciunt fundamenta, deinde communes animi conceptiones adjiciunt et sic quasi acie ordinata ad ea, quae sibi sunt demonstranda, procedunt. Policr. l. VII. c. 7 (ed. G. p. 103).

6) Res triplici spectare modo ratio perhibetur,
Nec quartum potuit mens reperire modum:
Concretivus hic est, alius concreta resolvit
Res rebus confert tertius atque refert.
Naturam primus, mathesim medius comitatur,
Vindicat extremum logica sola sibi.

Enth. v. 659—664; das perhibetur geht wohl auf Boethius in Porphyrium dial. I. (ed. a. 1546 p. 2—3) zurück. — Policr. l. II. c. 18 (ed. G. p. 97) heisst es ferner: Si abstrahentem sustuleris (für tuleris) intellectum, liberalium artium officina peribit quum citra ipsius operam

Vernunft, als die Fähigkeit vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen fortzugehen und insbesondere die substantiellen Formen der Dinge anzuschauen [1]). Unser Erkennen verdient den Namen der Wissenschaft, wenn es sich zur Wahrheit erhebt [2]). Diess geschieht mittels der Klugheit als derjenigen Seelenkraft, die auf Erforschung und Durchschauung der Wahrheit gerichtet ist [3]). Die Wissenschaft kann zwiefacher Art sein; sie kann sich auf das Irdische beziehen — dann heisse sie Wissenschaft im engeren Sinne — [4]); bezieht sie sich auf geistige und göttliche Dinge, so nennt man sie Weisheit, welcher das Seelenvermögen des Intellects entspricht [5]). Wenn sich der Mensch durch die abstrahirende Vernunft überhaupt von dem Thiere unterscheidet, so bekundet der Intellect wiederum seine göttliche Abkunft und himmlische Bestimmung [6]).

Wenn Johann bis zu diesem Punkte der aristotelischen Psychologie und Erkenntnisstheorie (mit Hinzunahme einiger

---

nulla earum rite haberi valeat aut doceri. Darauf folgt die Ableitung der einzelnen Disciplinen, worüber unten mehr.

1) Metal. l. IV. c. 15 (ed. G. p. 171). Policr. l. II. c. 18 (ed. G. p. 96—8).

2) Ebend. p. 98—99. Metal. l. IV. c. 14 (ed. G. p. 170). Den Unterschied der göttlichen und menschlichen Wissenschaft erörtert Policr. l. II. c. 21 (ed. G. p. 108 folg.).

3) Prudentia est, ut ait Cicero, virtus animae quae in inquisitione et perspicientia solertiaque veri versatur. — Metal. l. IV. c. 12 (ed. G. p. 169).

4) Ex his patet, quod quum de sensu imaginatio, et ex his duobus opinio, et ex opinione prudentia nascatur, quae in scientiam convalescat, quod scientia de sensu trahit originem. Ebend.

5) Ich wähle den lateinischen Ausdruck, weil ich keinen entsprechenden deutschen weiss und „Verstand" am wenigsten dafür setzen mag. — Metal. l. IV. c. 13 (ed. G. p. 169) u. c. 18 (ed. G. p. 174). Dieser Unterschied wird ebend. c. 19 (ed. G. p. 175) auch durch den Gegensatz der activen und der contemplativen Wissenschaft bezeichnet.

6) Policr. l. II. c. 2 (ed. G. p. 85) wird der Unterschied des Menschen und des Thieres sehr gut auseinandergesetzt. Der intellectus wird definirt als suprema vis spiritualis naturae quae humana continens et divinas penes se causas habet omnium rationum naturabiliter sibi perceptibilium Metal. l. IV. c. 18 (ed. G. p. 174). Die göttliche Abkunft der Seele ebend. c. 16 (ed. G. p. 172). Die Spiritualisirung des Menschen nach dem Tode Enth. v. 541—548.

den Kirchenvätern und römischen Philosophen entlehnter stoischer Elemente) folgt, so lenkt er nunmehr doch wieder durch die oft ausgesprochene Bemerkung zur christlichen Anschauung über, dass nämlich unsere Vernunft durch die Sünde zu sehr verdunkelt sei, um aus sich allein, mit natürlichen Mitteln, den Menschen von der Sinnlichkeit zur Weisheit zu erheben [1]); dazu bedürfe es der göttlichen Gnade, der wir durch den Glauben theilhaftig werden [2]). Der Glaube ist übrigens als die Vermittlung zwischen der Meinung und dem Wissen nicht nur in theologischen, sondern auch in irdischen Dingen von Nöthen; er ist nach Hugo die auf dem freien Willen beruhende feste Ueberzeugung, mittels deren wir die Wahrheit mit subjectiver Gewissheit vor der objectiv begründeten Erkenntniss ergreifen [3]). Insofern ist der Glaube, während die Sinnlichkeit und die Vernunft häufig irren, das erste Fundament der Wahrheit [4]). Und da der Glaube wiederum in dem Masse erst lebendig und thätig wirkt, als der ganze Mensch sittlicher und gottgefälliger wird, so ist der höhere Fortschritt im Erkennen von der sittlichen Vervollkommnung abhängig, dergestalt, dass die Tugendhaftigkeit nicht nur das Ziel, sondern gewissermassen selbst die Bedingung ausmacht, zur

---

1) Im Metalogicus l. IV. c. 40 (ed. G. p. 201) zählt Johann acht Hindernisse auf, welche uns von der Wahrheit fern halten und schliesst dabei: sed in his octo quae praeposita sunt nihil adeo pro mea opinione scientiam eorum quae expediunt impedit sicut culpa quae separat inter nos et Deum et fontem praecludit veritatis: quem tamen ratio sitire non cessat. Dasselbe Ebend. c. 33 (ed. G. p. 190): At humana infirmitas — tam ex conditione naturae quam merito culpae multis patet erroribus etc. — Dass der Uebergang der ratio zum intellectus durch die gratia vermittelt werde, ist Ebend. c. 19 (ed. G. p. 175) ausgesprochen. — Die natürliche Schwäche der Vernunft ist hervorgehoben Policr. l. II. c. 2 (ed. G. p. 86) Et profecto etc., wo hinter lubrico vielleicht ein Wort ausgefallen ist.

2) Siehe oben p. 298.

3) Metal. l. IV. c. 13 (ed. G. p. 170).

4) Et quia tam sensus quam ratio humana frequenter errat, ad intelligentiam veritatis primum fundamentum locavit (lex divina) in fide. Ebend. c. 41 (ed. G. p. 205). Vgl. Enth. v. 319—322.

Intelligenz zu gelangen[1]), zu welchem Zwecke Johann nicht aufhört, die Selbsterkenntniss zu empfehlen[2]).

Bezeichnet man als den allgemeinen Gegenstand der Erkenntniss die Wahrheit, so wird zwar formell genommen dieselbe nichts anderes bedeuten als die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Wirklichkeit, dem Wesen nach aber ist Gott selbst die höchste Wahrheit und darum der eigentliche Gegenstand der erkennenden Thätigkeit der Seele, welche auf ihn sich richtend zum Geiste wird[3]). Der göttliche Ursprung derselben manifestirt sich in diesem geistigen Streben, welches keine Ruhe findet, bis es jenes sein edles Ziel erreicht hat, von dem aus der Mensch allein sich selbst und alle anderen Dinge im rechten Lichte zu betrachten im Stande ist[4]).

3. Logik, besonders Dialektik[5]).

Vernunft und Sprache, diese beiden den Menschen aus-

---

1) Vgl. oben p. 298. Policr. l. VII. c. 9 (ed. G. p. 116). Ebend. c. 3 (ed. G. p. 90).

2) Est ergo primum hominis sapientiam affectantis, quid ipse sit, quid intra se, quid extra se, quid infra, quid supra, quid contra, quid ante, quid postea sit, contemplari. — Qui se ipsum ignorat, quid utiliter novit? — Oraculum Apollinis est et descendisse de coelo creditur *γνῶθι σαυτὸν* id est scito te ipsum etc. Pol. l. III. c. 2 (ed. G. p. 165), und an vielen andern Orten.

3) Metal. l. IV. c. 39 (ed. G. p. 200). Die Theorie des Wahren und Falschen erstreckt sich von Kap. 34—40.

4) Ebend. c. 36 (ed. G. p. 196).

5) Hauptstellen. Allgemeines Metal. l. II. c. 1—6. c. 9. Dialektik. Ebend. c. 12—15. Demonstrative Logik. Ebend. l. IV. c. 8. Sophistik. Ebend. c. 22. — Nachdem bereits der Druck dieses Buches begonnen hatte, erschien der zweite Band von *Prantl's* Geschichte der Logik, in welchem die Geschichte dieser Wissenschaft im Mittelalter ausführlich behandelt und auch dem Saresberiensis ein längerer Abschnitt (p. 232 bis 258) gewidmet ist. Es thut mir leid, constatiren zu müssen, dass Prantl's Auffassung von der meinigen durchweg abweicht: ich habe aber davon keine Veranlassung nehmen können, die meinige zu modificiren oder aufzugeben. Prantl, der überhaupt die Philosophen des 12. Jahrhunderts sehr geringschätzig beurtheilt, indem er weitergehende Forderungen an sie stellt, als der Geist jener Zeit und die damals vor-

handenen wissenschaftlichen Mittel zu rechtfertigen scheinen, macht nämlich den Saresberiensis zu einem principienlosen Eklektiker (p. 233. 245), zu einem völligen Indifferentisten in wissenschaftlichen Dingen (p. 238. 243), zu einem Utilitarier (p. 233—234) endlich, der ohne das mindeste Verständniss des Aristoteles (p. 234. 239) sich nur um Rhetorik und leere Schönrednerei (p. 235—238) bemühe. In diesen Anklagen nun ist zwar hie und da ein Körnchen Wahrheit, aber in der Allgemeinheit und Schärfe, wie Prantl sie aufstellt, müssen sie entschieden als unrichtig bezeichnet und zurückgewiesen werden. So ist Johann freilich ein Eklektiker, jedoch kein principienloser, wie den Lesern bereits genugsam dargethan worden ist; sein Utilitarismus aber ist ein ethischer, welches schon Ritter (der Johann ganz richtig darstellt) und vor diesem Reuter gut hervorgehoben haben. Will man diese ethische Grundtendenz als Utilitarismus bezeichnen, so habe ich nichts dagegen, man versteht nur in der Regel etwas Anderes darunter. Utilitarier im Sinne Prantl's wäre dann auch Augustinus, die Quelle des Saresberiensis in der Besprechung der vita beata und dem finis bonorum — man vergleiche z. B. de civitate dei l. XIX. c. 1—4 — aber z. B. auch Kant und Fichte von den Unsrigen. Wer hat nun diese Männer jemals Utilitarier genannt? Mit dem lediglichen Indifferentismus des Saresberiensis ferner, den ihm Prantl vorwirft, hat es folgende Bewandniss. Prantl premirt immer den bei Johann ein Paarmal vorkommenden Ausdruck „ratio indifferentiae“, welcher sich aber gar nicht etwa auf die allgemeine wissenschaftliche Anschauung, sondern nur auf die Auffassung resp. Interpretation der Meinungen oder Worte Anderer bezieht, also nicht bedeuten kann, dass Johann sich wissenschaftlichen Problemen und Arbeiten zu entziehen liebe, sondern welcher nur bedeutet, dass Johann in der Universalienfrage sich dem Gegensatze von Nominalismus und Realismus entschlagen wolle, um der von ihm richtiger verstandenen aristotelischen Ansicht der Sache zu folgen. Ich werde diess im vorliegenden vierten Theile näher begründen. Die „ratio indifferentiae“ auf welche Prantl ein so verallgemeinerndes Gewicht legt, kommt, so viel ich weiss, bei Johann nur dreimal vor: Metal. l. III. c. 3 und c. 5 (ed. G. p. 122 u. 135) und l. II. c. 20 (ed. G. p. 110), wo sie auch erklärt ist. Dort heisst es nämlich: „Ego quidem opinionem hanc vehementer nec impugno nec propugno: nec enim multum conferre arbitror ob hoc, quod illam amplector *indifferentiam in vicissitudine sermonum,* sine qua non credo quempiam ad mentem auctorum fideliter pervenire“ — woraus man gleich sieht, dass Johann nicht wissenschaftlich indifferent sein will, sondern grade das Gegentheil im Auge hat, indem er durch eine „benigna interpretatio“ (die Jedermann anzuempfehlen ist) ohne Sylbenstecherei und Festhalten des in den Schulen seiner Zeit grade gebräuchlichen Wortsinnes, in den wahren Sinn des Aristoteles einzudringen versucht. Damit ist denn auch zugleich der Vorwurf zurückgewiesen, als ob Johann sich nur um Rhetorik und äussere Wortkünste bemühe: ein Vorwurf, der um so unbegreiflicher ist, als Prantl den von Johann häufig gebrauchten Begriff der eloquentia

selbst einmal (p. 242) treffend mit „logischem Sprachgebrauch" wiedergiebt. Freilich bemüht sich also Johann um die eloquentia, aber in dem von ihm oft erörterten Sinne, dass sie den angemessenen Ausdruck des als vernünftig Erkannten vermitteln solle. Die Eloquenz ist eben, das ist ja der Sinn der ganzen Polemik gegen den Cornificius, erst auf Grund der logischen Schulung möglich, wie auch die Folge des Triviums das andeutet.

Um weiter noch auf einige Einzelheiten zu kommen, so hat Prantl ganz richtig hervorgehoben, dass Johann der Hauptberichterstatter über die Universalienfrage zu seiner Zeit sei und bestätigt auch den von mir in meiner Abhandlung über den Saresberiensis früher aufgestellten Satz, dass Johann das aristotelische Organon als der Erste im Abendlande vollständig benutzt habe. Um so weniger kann ich der Vermuthung Prantl's, dass nicht nur Gilbert und Adam de parvo ponte, sondern selbst Abälard aus den grösseren Schriften des Organons Sätze gezogen, dass Adam die erste Analytik, Drogo v. Troyes die Topik sogar bearbeitet haben, beitreten, wie denn auch stichhaltige Gründe dafür nicht beigebracht werden konnten und aus allen Spuren vielmehr das Gegentheil hervorgeht. Insbesondere darf die aus Gilbert (p. 100) angeführte Stelle nicht irreführen; ebenso scheint die alia manus der Fortsetzung der Chronik des Robertus de Monte, welche eine Uebersetzung des ganzen Organons durch Jacobus de Venetia ins Jahr 1128 setzt, wenig Glauben zu verdienen. Jourdain wenigstens rückt diese Nachricht um ein Jahrhundert später. Wenn Prantl ferner die durchgängige Benutzung des Boethius im früheren Mittelalter so richtig hervorhebt, warum führt er Johann's Ansichten so oft auf Abälard und Gilbert zurück, da sie vielmehr auf Boethius zurückbezogen werden müssen? War doch Johann, als er den Metalogicus schrieb, nicht weniger als zwanzig Jahre vom Studium der Logik und länger noch von Abälard und Gilbert geschieden, die er übrigens beide nur vorübergehend gehört, und denen er offenbar mehr allgemeine Anregung, als bestimmte Lehrsätze verdankte. So ist bei dem, was Prantl p. 239 u. folgg. anführt, nicht Abälard, sondern Boethius der Gewährsmann (vgl. de syllogismis categ. introd. p. 558 ed. a. 1546) und p. 235 wird eine Eintheilung der Wissenschaft bei Johann auf Gilbert zurückgeführt, die auch sonst gewöhnlich ist und sich z. B. bei Cassiodor findet. Dieser Punkt liesse sich noch weiter verfolgen, z. B. die Unterscheidung von forma dividua und individua auf Chalcidius, wie überhaupt die Lehre von den formae nativae auf die Platoniker zurückführen. Dass aber Johann in der Universalienfrage nicht principienlos sei, muss Prantl selbst und thatsächlich zugestehen (p. 249); damit fällt denn auch zusammen, was p. 252 von den Widersprüchen und p. 248 von der „bunten Auswahl" der Ansichten Anderer bei Johann's Auffassung der Logik gesagt ist. Johann hat im Allgemeinen die Argumentation des Aristoteles gegen Plato's Ideenlehre ganz richtig verstanden und hält sie aufrecht: diess leugnet Prantl auch gar nicht. Warum beschuldigt er denn aber den Saresberiensis einer Herabsetzung des Aristoteles,

ihn, der desselben stets mit dem grössten Lobe erwähnt — wie wiederum Prantl selbst anführt? Die beigebrachte Stelle, wo Johann sagt, dass die Auferstehung Christi die astutias Aristotelis und acumina Chrysippi widerlegt habe (p. 234 vgl. p. 239) kann man doch nicht im Ernst als Beweis dafür anführen, dass er die aristotelische Logik verachtet habe! Es ist das ja nur eine rhetorische Wendung, um die Ueberlegenheit des Christenthums über die heidnische Weltweisheit auszudrücken! Von der Logik ist vollends dabei nicht die Rede, sondern nur von der verführerischen Kunst, wodurch die weltliche Wissenschaft der philosophischen Heiden der christlichen Einfalt gefährlich werden könne usw. Selbst das darf nicht irreführen, dass Johann seinen Gewährsmann, den Stagiriten, wohl einmal der Verworrenheit beschuldigt (p. 241): dasselbe finden wir ja schon bei Boethius selbst, dem es Johann nachspricht (vgl. de syll. categ. l. I. p. 580). Ebendaher entnahm er auch die von Prantl, wie es scheint, höchlich gemissbilligte Ansicht (p. 238 vgl. p. 239), wonach die Logik „keinen inneren eigenen Zweck in sich trage, sondern die Nutzbarkeit die Hauptsache bleibe" (vgl. Boethius Comm. ad Isag. Porphyr. p. 48): eine Ansicht, die Johann übrigens nicht nur mit dem Gründer der Logik und dessen ganzer Schule, sondern ausserdem mit den allermeisten Logikern alter und neuer Zeit theilt. Ebendesswegen, dass er die Logik nicht wegen eines vermeinten Selbstzwecks, sondern wegen ihrer Anwendung auf andere Wissenschaften schätzt, weiss er auch die ihr zukommende Stelle im Gebiete der Wissenschaft für sie auszumitteln, wenn auch Prantl diess leugnet (p. 235), dessen Anführung (Anm. 543) sich nicht hierherziehen lässt, da sie gar nicht auf die Logik allein, sondern auf die Philosophie überhaupt geht, übrigens für die betreffende Frage auch nichts entscheidet. Der von Prantl so hart getadelte Reuter hat diess schon ganz richtig angegeben, indem er Johann drei Grundwissenschaften annehmen lässt, Logik, Physik und Ethik, von denen die erste sich auf die Form, die beiden letzteren sich auf den theoretischen und praktischen Inhalt der Erkenntniss beziehen. Auch darin folgt Johann nur dem Boethius (l. c. p. 48); doch hiervon unten mehr. Ebenso muss aber auch Prantl's Vorwurf, dass Johann der Grammatik keine Stelle angewiesen habe (p. 236), zurückgewiesen werden: Johann hat in dieser Hinsicht die ganz zutreffende, wieder durch Boethius vermittelte Ansicht entwickelt. Weiter muss ich auf das Entschiedenste dagegen protestiren, dass der Saresberiensis den Universalienstreit als „kindisch" betrachtet habe (p. 245). Er sagt ja nur, dass Abälard (nicht er) eine kindische Ansicht über jenes Problem — nicht gehegt, sondern in seiner Schule gelehrt habe, um den Anfängern verständlich zu sein. Johann selbst ist von der Wichtigkeit dieses Problems vollkommen durchdrungen, dem er im Policraticus und besonders im Metalogicus so eingehende Auseinandersetzungen widmet; er will nur nicht, dass man sich darauf beschränken und darin Dinge suchen solle, die nicht darin liegen. Ich habe diess alles im vorliegenden vierten Abschnitte, so viel mir gegeben ist, kurz darzulegen versucht, wobei ich übrigens bemerke, dass Prantl's fleissig

zusammengebrachtes Material dem aufmerksamen Leser oft selbst die Correctur seiner von mir angemerkten oder auch nicht angemerkten Irrthümer an die Hand giebt. Ich will schliesslich davon nur ein Paar Beispiele anführen. Prantl behauptet p. 237, dass Johann „in wörtlicher Uebereinstimmung mit Boethius de diff. top. nur nach dem Standpunkte der Argumentation die methodische That der Logik auf die streitigen Punkte (quaestio oder thesis) der einzelnen übrigen Disciplinen beschränkt", während er doch auf der folgenden Seite nicht umhin kann, anzuführen, dass Johann die Logik (nach Aristoteles und Boethius) in die Apodiktik und die Dialektik theile, von denen die erstere, wie wir sehen werden, die rationes necessarias handhabt und nur die letztere sich mit der thesis beschäftigt: Prantl hat also in seiner obigen Aeusserung die Dialektik mit der Logik überhaupt verwechselt. Wenn er ferner p. 239 behauptet, dass Johann in der Logik nur eine „ganz äusserliche Technik" erblicke, braucht man nur die von ihm in den Anmerkungen No. 540. 548. 550. 553 usw. angeführten Worte Johann's damit zu vergleichen, um sofort das grade Gegentheil zu entdecken. Johann thut der Logik, schon um sie dem Cornificius gegenüber herauszustreichen, vielmehr so viel Ehre als möglich an; freilich lässt er sich von der Bardili — hegelschen Entdeckung der Identität des Denkens und Seins noch nichts träumen. Wenn endlich Prantl p. 247 sagt, dass Johann „für die Logik Plato nebst Augustin und allen Platonikern förmlich seinen Abschied gebe, um dem Aristoteles Platz zu machen, allerdings mit dem tröstlichen Zusatze, dass des Letzteren Ansicht vielleicht wohl um Nichts wahrer, aber jedenfalls für die logischen Partien passender sei" — so muss er zwei Seiten später ganz richtig auseinandersetzen, wie Johann des Aristoteles Ansicht nun wirklich als wahre festhält. Jene Aeusserung verdiente in der That Prantl's Spott nicht. Johann will damit nur sagen, dass er auch den tiefsten Geistern, selbst dem Aristoteles nicht, dem er doch folge, den vollen Besitz der Wahrheit zutraue, da er in christlicher Demuth davon durchdrungen ist, dass die volle Wahrheit dem Menschen überhaupt nicht gegeben sei. (Vgl. oben p. 239. 297.) Ist dieser Mangel an doctrinärer Zuversichtlichkeit unwissenschaftlich, so müssen noch ganz andere Leute der Unwissenschaftlichkeit geziehen werden, wie z. B. unser Lessing wiederholt sich ganz ähnlich vernehmen lässt. Ich breche hier ab, da es zu weit führen würde, alle einzelnen Punkte zu berühren, in denen ich Prantl entgegentreten müsste. Darf ich mir aber zum Schluss noch eine allgemeine Bemerkung erlauben, so scheint mir der Grundmangel der Prantl'schen Darstellung in diesem übrigens so inhaltsreichen und belehrenden Bande seines Werkes darin zu liegen, dass er einen an sich richtigen Gedanken zu einseitig hervorhebt. Dieser Gedanke ist, dass die Logik im Mittelalter sich einzig und allein am Gängelbande der Tradition fortbewege und sich nur in dem Masse entwickle, als das äusserliche Material dieser Tradition reicher und vollständiger werde. Prantl bedenkt aber nicht, dass dieser Zunahme des Materiales auch die Zunahme eines innern Bedürfnisses, ich möchte

zeichnenden göttlichen Gaben[1]), ergeben in ihrer Anwendung auf einander die Wissenschaften des Triviums oder die Logik im weitesten Sinne des Wortes[2]). Die erste Disciplin derselben ist die Grammatik, welche, wie Johann sehr treffend auseinandersetzt, darum den Anfang des Lernens macht, weil sie den ersten Uebergang von dem Natürlich-gegebenen zu dem Wissenschaftlich-künstlerischen bildet[3]). Die Sprache nämlich ist, wenn auch von der menschlichen Willkür gebildet, als Nachahmung der Wirklichkeit ein Abbild der Natur und das gegebene, überkommene, natürlich-

---

sagen, eines philosophischen Hungers entspricht, der sich seit dem heftigeren Entbrennen des Universalienstreites im 12. Jahrhundert in steigendem Masse geltend macht. Die Entwicklung des Wissens also geht erst aus der Synthese äusserer und innerer Momente hervor und ist ohne die innere Lebendigkeit des mittelalterlichen Geistes, die Prantl gar nicht beachtet hat, durch die blosse Zufuhr des Materials nicht zu erklären. So wird auch ein späteres, glücklicheres Zeitalter, als das unserige, auf unsere tappende Natur- und Geschichtsforschung, auf unsere vielfach verfehlten Speculationen nicht mit Verachtung herabsehen dürfen, darum, dass durch unsere Mühen ihm erst gegeben sein wird, in weniger materieller und sittlicher Noth, in weniger politischer und religiöser Unruhe, als wir uns befinden, zu einem reineren Aether des Gedankens sich zu erheben. Die Gerechtigkeit aber, welche wir von der Nachwelt verlangen, sollen wir dem Mittelalter nicht vorenthalten, dessen eigenthümliche Thätigkeit darin bestand, den Traditionalismus überwindend die Kraft des Selbstdenkens zu gewinnen.

1) — natura clementissima parens omnium et dispositissima moderatrix inter cetera quae genuit animantia, hominem privilegio rationis extulit et usu eloquii insignivit, id agens — ut homo, qui gravedine foeculentioris naturae et molis corporeae tarditate premebatur et trahebatur ad ima, his quasi subvectus alis, ad alta ascendat etc. Metal. l. I. c. 1 (ed. G. p. 11).

2) Harum autem omnium prima est logica, ab ea tamen sui parte, quae in prima sermonum institutione versatur: ut nomen logicae, sicut jam dictum est, quam latissime pateat et non modo ad disserendi scientiam contrahatur. Ebend. c. 13 (ed. G. p. 34). Also grade das Gegentheil von dem, was Prantl behauptet (p. 236).

3) Est enim grammatica scientia recte loquendi scribendique et origo omnium liberalium disciplinarum. Eadem quoque est totius philosophiae cunabulum et ut ita dixerim totius literatorii studii altrix prima etc. Ebend. c. 13 (p. 34). Und später: Aspirantibus ad profectum sapientiae disciplina haec prima succurrit, quae linguam erudit etc.

geistige Element im Menschen [1]). Dieses muss nun durch die Grammatik ins Bewusstsein erhoben werden. Denn der Mensch darf nicht bei der ungebildeten Natürlichkeit stehen bleiben: diese ist nur die potentielle Grundlage dessen, was der Geist durch Rückkehr in sich selbst, Studium und Uebung zu erreichen vermag — der Wissenschaft und im höchsten Sinne der Weisheit [2]). Die Grammatik also, von den ersten Elementen, den Buchstaben, Sylben und Worten beginnend, ist als Wissenschaft des richtigen Redens und Schreibens [3]) die Grundlage aller andern, indem sie zuerst das Verständniss weckt und bildet, daher es denn auch eine seltsame Verkehrtheit sein muss, sie gegen das Urtheil der bedeutendsten Lehrer alter und neuer Zeit für überflüssig zu halten. Insbesondere ist an ihr hervorzuheben, dass sie bei der Lectüre den Sinn der Texte erschliesst; diess aber, die sorgfältige und unablässige Beschäftigung mit der Litteratur, ist so zu sagen die materielle Basis der Wissenschaft, wie die Grammatik die formelle Vorschule derselben ist.

Als zweite Disciplin des Triviums folgt sodann die Logik im engern Sinne des Wortes, nämlich die Wissenschaft des Disputirens (disserendi) oder der Wahrheitserforschung [4]). Der Zeit ihres Entstehens nach die jüngste der philosophischen Disciplinen (insofern Physik und Ethik ihr vorausgingen) ist sie dem Wesen nach die erste, da sie, wie ihr

---

1) Ipsa quoque nominum impositio aliarumque dictionum, etsi arbitrio humano processerit, naturae quodammodo obnoxia est, quam pro modulo suo probabiliter imitatur. Ebend. p. 35. Vgl. ebend. c. 16 (ed. G. p. 45).

2) Est autem ars ratio quae compendio sui naturaliter possibilium expedit facultatem. — Natura enim, quamvis vivida, nisi erudiatur, ad artis facilitatem non pervenit, artium tamen omnium parens est eisque quo proficiant et perficiantur, dat nutriculam rationem. Ebend. c. 11 (ed. G. p. 30—31).

3) Ebend. c. 13 (ed. G. p. 34). Ueber das von Johann darüber Beigebrachte siehe oben Thl. III. p. 222—224. — Ebend. c. 21 (ed. G. p. 53) Nam et intelligere docet et dicere. Vgl. Ebend. c. 23 (ed. G. p. 55).

4) Logica (im engern Sinne) est ratio disserendi (nach Cicero's Topik) per quam totius prudentiae agitatio solidatur. Metal. l. II. c. 1 (ed. G. p. 62). — Constat ergo exercitatio ejus in scrutinio veritatis etc. Ebend. p. 63.

Name andeutet, als Vernunftwissenschaft den Geist mit seinen eignen Regeln und Gesetzen bekannt macht[1]). Plato hat sie in Dialektik und Rhetorik eingetheilt, aber die Peripatetiker fassten ihr Gebiet weiter, indem sie sie zur demonstrirenden Wissenschaft, Probabilitätslehre und Sophistik ausdehnten, wovon die erstere, mit den synthetischen Formen des Denkens beschäftigt, das Wahre zum Gegenstand hat; die zweite, Dialektik und Rhetorik umfassend, das Wahrscheinliche behandelt[2]), die dritte aber das Falsche widerlegt. Neben dieser theoretisch gültigen Eintheilung giebt es jedoch noch eine zweite, mehr zum praktischen Gebrauch gemachte, nämlich in die Kunst der Erfindung und der Beurtheilung, welche sich auf jede der eben genannten drei Theile gleichmässig bezieht[3]).

Da nun die Logik so Grosses verheisst, das Wahre oder doch das Wahrscheinliche aufzufinden und zu beurtheilen, die Kunst des Eintheilens, Definirens und der Beweisführung zu lehren, kurz die gesammte Wissenschaft geistig zu durchdringen, so ists kein Wunder, dass sich Alles um sie bemüht und Mehrere mit ihr beschäftigt sind, als mit den sämmtlichen Wissenschaften der Praxis. Man pflegt sogar die Logik um ihrer selbst willen zu treiben, wovon freilich die Folge ist, dass man sich in überflüssige und unfruchtbare Spitzfindigkeiten, in zwecklose, ja lächerliche Streitigkeiten und Disputationen verliert[4]): so wenig die andern Wissenschaften ohne Logik, ebenso wenig vermag diese ohne Anwendung auf jene[5]). Vom Inhalt der andern unterstützt, entfaltet sie erst die Energie des Geistes und erhält die

---

1) Pro eo namque logica dicta est, quod rationalis, id est, rationum ministratoria et examinatrix est. Ebend. c. 3 (ed. G. p. 66).

2) Ebend. Es bedarf kaum der Erinnerung, dass von einem Probabilitäts-Calcul bei Johann nicht die Rede ist.

3) Nam demonstrativa et probabilis et sophistica omnes quidem consistunt in inventione et judicio, et itidem dividentes, definientes, et colligentes, domesticis rationibus utuntur; etsi materia aut fine aut modo agendi dissimiles sint. Ebend. c. 5 (ed. G. p. 78).

4) Neque enim magnum est si more nostrorum jugiter in se rotetur, se circumeat, sua rimetur arcana. Ebend. c. 9 (ed. G. p. 77).

5) Metal. l. II. c. 6—9 handeln von dieser Materie. Vgl. oben p. 226. *Reuter* a. ang. Orte p. 10—12.

Macht, die Falschheiten zu widerlegen oder wenigstens in allen Verhältnissen das Wahrscheinliche zu entdecken [1]).

Was zunächst die Dialektik betrifft [2]), so hat diese überhaupt mit Allem zu thun, was als wissenschaftliches Problem gelten kann und begnügt sich mit dem Wahrscheinlichen [3]), während die demonstrative Logik die stricte Beweisführung des Nothwendigen und Unmöglichen zur Aufgabe hat [4]). Das Gebiet der Dialektik erstreckt sich auf ethische, physische und speciell logische Probleme [5]), da bei den allerwenigsten Dingen zu einer letzten Gewissheit gelangt werden kann und man sich eben in den meisten Fällen mit der Probabilität begnügen muss [6]). Nun giebt es verschiedene Grade des Wahrscheinlichen, je nachdem nämlich eine Sache einleuchtet oder nicht: einiges Wahrscheinliche nähert sich dem Charakter des Nothwendigen, anderes bleibt auf dem

1) Si aliarum disciplinarum vigore destituatur, quodammodo manca est et inutilis fere. Si aliarum robore vigeat, potens est omnem destruere falsitatem et ut minimum ei adscribam, sufficit de omnibus probabiliter disputare. Metal. l. II. c. 9 (ed. G. p. 77).

2) Ueber die Rhetorik, wie bei dieser Gelegenheit bemerkt werden soll, hat Johann sich nur in den ersten Kapiteln, namentlich dem siebenten des Metalogicus, im apologetischen Interesse ausgelassen. Er scheint sich nicht viel mit ihr befasst zu haben und stellt keine Theorie derselben auf.

3) Versatur exercitium dialecticae in omnibus disciplinis si quidem quaestionem habet materiam. Metal. l. II. c. 12 (ed. G. p. 82). Nach Boethius de diff. topicis p. 859.

4) Sed demonstrativa necessarias methodos quaerit, et quae illam rerum inhaerentiam docent, quam impossibile est dissolvi: hoc enim duntaxat necessarium est quod aliter esse impossibile est. Ebend. c. 14 (ed. G. p. 84).

5) Diesen Gedanken führt c. 6 des l. II des Metal. durch. — Es lässt sich dabei allerdings nicht leugnen, dass der Saresberiensis die Theorie der Kunst mit der Praxis verwechselt; im Eifer für den Satz, dass das blosse Dialektisiren um seiner selbst willen nicht nütze, sondern vielmehr auf positiven, realen Inhalt angewandt werden müsse, bürdet er der Dialektik selbst diesen Inhalt auf und identificirt dadurch gewissermassen ihr Gebiet mit dem der Wissenschaft überhaupt.

6) Ceterum quia vires naturae aut nullus paene scrutatur aut rarus et numerum probabilium solus Deus novit, de necessariis plerumque non modo incertum, sed et temerarium judicium est. Metal. l. II. c. 13 (ed. G. p. 84).

Niveau der blossen Meinung, wie Aristoteles — dem Johann von diesen Gesichtspunkten aus noch weiter folgt — auseinandergesetzt hat [1]).

Was ferner die von Aristoteles in den Büchern der Analytik dargestellte demonstrative Wissenschaft anbetrifft, so lehrt dieselbe von unzweifelhaft gewissen, eines Beweises nicht fähigen aber auch nicht bedürftigen Voraussetzungen auszugehen und auf deren Grundlage in synthetischer Weise weiter fortzuschliessen, um die Wahrheit mit zwingender Gewalt zu gewinnen [2]). Aber da in den allermeisten Fällen, zumal in der Naturwissenschaft, zu den letzten Principien nicht vorgedrungen werden kann, so ist das Gebiet dieser Methode ein sehr enges und beschränkt sich namentlich auf die Mathematik, die Wissenschaft messbarer Grössenverhältnisse [3]).

Die Sophistik endlich, diese Caricatur der dialektischen wie demonstrativen Logik, affectirt nur das Streben nach Wahrheit, indem sie bei ihrer Absicht, den Gegner weniger zu überzeugen als zu berücken, mit Schein und Trugschlüssen verfährt [4]). Wenn sie daher auch Geläufigkeit der Rede

---

1) Ebend. p. 85.

2) Ex principiis itaque disciplinarum per propositiones immediatas id est quae probatione non indigent, ad id quo tendit, via est demonstratori. Ebend. l. IV. c. 8 (ed. G. p. 164). Vgl. l. II. c. 13 (ed. G. p. 84); l. II. c. 3 (ed. G. p. 66): demonstrativa a disciplinaribus regit principiis, necessitate gaudet etc. Decet hoc philosophicam recte docentium majestatem etc.

3) Dabei seien Johann's kurze Bemerkungen über die Disciplinen des Quadriviums erwähnt. Menge und Grösse, sagt er bei Erörterung der wissenschaftlichen Thätigkeit des abstracten Denkens, lassen beide eine doppelte Betrachtung zu; fasst man erstere an und für sich auf, so erhält man die Arithmetik, fasst man sie in ihrer Beziehung auf Anderes, die Musik; die Grösse aber in ihrer Unbeweglichkeit betrachtet ergiebt die Geometrie, in ihrer Beweglichkeit die Astronomie (Policr. l. II. c. 18 sub fin.). Letztere Bestimmung der Grösse erinnert merkwürdigerweise viel mehr an die Metaphysik, als an die Kategorien des Aristoteles. Erscheinen aber doch auch die vier metaphysischen Kategorien von Materie und Form, bewegender Ursache und Zweck beim Saresberiensis (Enth. v. 375 folgg.), vermuthlich nach d. Analyt. Post. l. II. c. 11 init.

4) Metal. l. IV. c. 22 (ed. G. p. 178). Ebend. l. II. c. 5 (ed. G.

und Gewandheit des Denkens verschaffen mag, so muss sie doch gemieden werden, wenigstens darf bei ihr nicht stehen geblieben werden, wie denn Aristoteles in den Elenchen ihre falschen Künste aufgedeckt hat [1]).

4. Dialektisch-ontologische Untersuchungen über die Universalien [2]).

Vor dem erst im dreizehnten Jahrhundert erfolgten Bekanntwerden der aristotelischen Metaphysik fanden bei den mittelalterlichen Philosophen ontologische Untersuchungen nur im Anschluss an die Streitfrage der Realität der Universalien statt. Auch Johann von Salisbury nimmt an der Erörterung dieses Problems, dessen wahre Bedeutung schon oben hervorgehoben ward [3]), seinen Theil, um so mehr, als er durch die verschiedensten Schulen gegangen und die von einander abweichenden, ja zum Theil einander entgegengesetzten Meinungen der grossen Lehrer seiner Zeit, zum Theil aus deren eigenen Vorträgen, kennen gelernt hat, und sein kritischer Verstand nicht minder, als die Kenntniss der grösseren Schriften des Organons, ihn in den Stand gesetzt haben, über diese Kern- und Grundfrage damaliger Speculation ein reiferes Urtheil zu gewinnen, als wir bei andern Philosophen seines Jahrhunderts zu finden pflegen. Erhob sich Johann doch schon dadurch über das allgemeine Niveau, dass er, ohne übrigens die Wichtigkeit der Universalienfrage zu unterschätzen, doch niemals an der blossen Theorie sein Genüge fand, sondern von der Unzulänglichkeit unseres Erkennens in Bezug auf die höchsten Fragen durchdrun-

---

p. 69) Sophistica, quamvis fallat, sibi inter partes philosophiae locum vindicat. Suas enim rationes inducit et nunc se demonstrativam simulat, nunc dialecticam mentitur.

1) Haec autem omnium disciplinarum aemulatrix est et sub earum specie suas omnibus tendiculas parat incautosque subvertit. Frustra sine hac se quisque (quisquam?) gloriabitur esse philosophum, quum nequeat cavere mendacium aut alium deprehendere mentientem. Ebend. p. 179. Vgl. oben p. 236—7.

2) Hauptstellen. Policr. l. II. c. 18. Metal. l. II. c. 17. 18. 20. Policr. l. VII. c. 12. Vgl. *Reuter* a. a. O. p. 52—54.

3) P. 68—71. 228 folgg.

gen, immer auf das praktische Gebiet der Ethik hinüber eilte, um von dort aus, wie von einer erhabeneren Warte, auf das philosophische, meist verfehlte Treiben seiner Zeitgenossen zurückzublicken.

Er entwirft uns, ganz seiner sonstigen Weise gemäss, eine zwar nur beiläufige, aber doch bei der Spärlichkeit sonstiger authentischer Nachrichten immerhin dankenswerthe Skizze der damaligen Parteimeinungen über diese grosse Frage, indem er sein eigenes Urtheil darüber, welches sich durchaus an Aristoteles hält, hinzuzufügen nicht unterlässt. Johann rügt es, dass diese Frage zu einseitig in den Vordergrund geschoben werde [1]), und dass man bei der Lösung derselben, die ihm verhältnissmässig einfach erscheint, hinter Geheimnisse zu kommen geglaubt habe, die gar nicht darin zu entdecken seien [2]). Er tadelt es ferner, dass Jedermann sich für berufen gehalten, eine neue Ansicht darüber aufzustellen [3]) und was noch schlimmer war, dass man sich nicht gescheut habe, unmethodischer Weise beim logischen Unterricht gleich damit anzufangen, um seine Weisheit zu zeigen, und die jugendlichen Schüler durch diese Dinge, welche deren Fassungskraft doch weit überstiegen, zu ermüden und zu verwirren [4]). Diese Streitigkeiten und Aufstellungen bei Gelegenheit der Universalienfrage konnten aber um so weniger fruchtbringend sein, als man, wie Johann wiederholt

1) A generibus et speciebus nunquam receditur, sed eo applicabit, undecunque institutus sit sermo. Policr. l. VII. c. 12 (ed. G. p. 128). Veterem paratus est solvere quaestionem in qua laborans mundus jam senuit etc. Ebend. p. 126.

2) Haec (quaestio) tamdiu multos tenuit ut quum hoc unum tota vita quaererent, tandem nec istud nec aliud invenirent. Et scite ideo quia curiositati non sufficiebat in eis (?) quod solum potuit inveniri. Ebend. p. 127. Für in eis emendirt Dr. Klette: invenisse (aus ĩuẽiš).

3) De generibus et speciebus novam affert sententiam, quae Boethium latuit, quam doctus Plato nescivit, et quam iste felici sorte in secretis Aristotelis nuper invenit. Ebend. p. 126. Vgl. Metal. l. II. c. 18 (ed. G. p. 93).

4) Qui ergo Porphyriolum omnibus philosophiae partibus replent, introducendorum obtundunt ingenia, memoriam turbant. Et qui instituendus erat, tanta gravitate (eum) concutiunt, ut onus reputet importabile, quod suscepit. Policr. l. VII. c. 12 (ed. G. p. 129). Vgl. Metal. l. II. c. 17 (ed. G. p. 90).

klagt, sich dabei vielfach in Unklarheiten und Missverständnissen verwickelte, indem man z. B. den einschlagenden Terminis verschiedene Bedeutung beilegte[1]).

Es wird aber nicht unnöthig sein, dass, um Johann's kurz hingeworfene Aeusserungen über andere Lehrer zu verstehen, sowie um den Standpunkt zu würdigen, den er selbst in dieser Angelegenheit einnimmt, von etwas weiter her an die Entstehung und den Verlauf dieser Streitfrage, welche zur Zeit des Saresberiensis bereits mehrere Stadien durchgemacht hatte, erinnert werde.

Da ist denn vor allen Dingen wichtig, dass dieselbe sich an eine Stelle der Isagoge des Porphyrius anknüpft, welche als das allgemeine Schulbuch in Jedermanns Händen, die Aufmerksamkeit darauf richten musste und die Veranlassung war, dass eben auch gleich beim Anfang des logischen Unterrichts auf das Problem eingegangen wurde[2]), und zwar um so eher, als Boethius in den beiden Commentaren, die er zur Isagoge geschrieben hat, und welche nicht weniger als der Text selbst, das allgemeine Hand- und Grundbuch des dialektischen Schulunterrichts im Trivium bildeten, zu dieser Stelle sich keineswegs übereinstimmend auslässt, sondern sie einmal mehr im platonischen Sinne, das anderemal im aristotelischen Sinne bespricht. Wenn also die Stelle des Porphyrius so lautet „was die Genera und Species anbetrifft, so werde ich mich enthalten zu erörtern, ob sie für sich bestehen oder in dem blossen Denken allein sich finden, ob sie, falls sie für sich bestehen, körperlich oder unkörperlich sind, und ob sie von den sinnlichen Dingen getrennt oder in den sinnlichen Dingen vor-

---

1) Ut autem cum doctoribus mitius agam, saepius ad nomen quam ad rem videntur plurimi disputare. Ebend. c. 18 (ed. G. p. 93). „Magno se judice quisque tnetur“ et ex verbis autorum, qui indifferenter nomina pro rebus vel res pro nominibus posuerunt, suam adstruit sententiam vel errorem. Oriuntur hinc magna seminaria jurgiorum et colligit quisque quo suam possit haeresin confirmare. Policr. l. VII. c. 12 (ed. G. p. 127).

2) Diess wenigstens ist nach *Cousin* richtig aufgefasst von *J. A. Bornemann,* Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi. Hauniae, 1840. p. 16. 17.

handen und mit diesen zusammenfallen usw." — so hatte sich Boethius in dem einen, kürzern Commentar dahin ausgesprochen, dass die Genera, zunächst die fünf Prädicabilien, für sich bestehen — wenn auch mit den Dingen zugleich verknüpft und verbunden; im zweiten aber den Universalien, wie er hier die Genera und Species bezeichnet, jede reale Wirklichkeit abgesprochen [1]) und ihr Sein in das blosse Gedachtwerden gesetzt, ganz im Sinne der aristotelischen Polemik gegen Plato's Ideenlehre. Boethius also, der halb Platoniker halb Aristoteliker ist und die von ihm versprochene Vereinigung beider Philosophen, welche er litterarisch durchführen wollte, nicht einmal in seinem Geiste vollbringen konnte, hat den grossen Streit der griechischen Schulen, den Gegensatz zwischen der platonischen und der aristotelischen Metaphysik auf das Mittelalter verpflanzt [2]). Dieser Streit ist aber kein zufälliger oder weit hergeholter; so dass man etwa spottweise sagen könnte, ein zufällig hingeworfenes Wort des Porphyrius habe sechs Jahrhunderte in Athem gehalten — dieser Streit beruht auf einem in der menschlichen Natur selbst begründeten Gegensatze, der wenn auch in immer andern Formen, doch stets lebendig ist und wieder hervorbricht; es ist der Streit zwischen einer idealistischen und einer materialistischen Weltanschauung, dessen Bedeutung heut zu Tage, wo das grosse Problem wieder aufs Neue, zum Theil in krassen Formen, uns nahe gerückt wird, nicht erst mit vielen Worten hervorgehoben zu werden braucht. Da die Interpreten des Porphyrius und seines Commentators Boethius christliche Theologen waren und zwar mehr oder weniger aus der Schule des platonisirenden

---

1) Boethii Opera (ed. Basil. a. 1546) p. 54: Omne quod commune est uno tempore pluribus, id in se unum esse non poterit. — — Quantaecunque enim sunt species in omnibus, genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habeant, quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit. Neque enim fieri potest, ut cum in pluribus totum uno sit tempore, in semet ipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit. — Et de specie idem convenit dici.

2) Diess ist von Cousin zuerst aufgestellt und von Prantl genügend auseinandergesetzt worden.

Augustinus herkamen, da also der Platonismus das vorschlagende Element ihrer metaphysischen Vorstellungen bildete, so ist klar, dass man in der Untersuchung über die Substantialität der allgemeinen Begriffe zur platonischen Bejahung dieser Frage geneigt sein musste. Diese Lösung, die Realität der Universalien d. h. der in den allgemeinen Begriffen repräsentirten Ideen, Urtypen oder Naturformen anzunehmen, war also die Thesis, welche zunächst mit naiver Gewissheit auftrat und nicht weiter begründet zu werden brauchte. Eine eigentliche Besinnung über das Problem konnte erst durch die Aufstellung des Gegensatzes eintreten. Diese erfolgte in verschiedenen, zum Theil in das frühste Mittelalter zurückreichenden Versuchen [1]), welche aber missglückten oder doch wenig Aufsehen machten, weil sie die Sache nicht im Kerne fassten und sich nicht auf klare, consequente Ansichten stützten. Eine solche finden wir erst im elften Jahrhundert bei Roscelin [2]).

Dieser interessante Mann, von dem seine Zeitgenossen so wenig wissen wollen [3]), von dem nicht nur Anselmus (was bei dessen Glauben an den stricten Parallelismus von Denken und Sein ja begreiflich ist) mit der grössten Verachtung spricht, sondern auch Abälard und Johann von Salisbury selbst, wagte zuerst zu erklären, dass die Universalien nicht Dinge, sondern voces oder nomina seien, daher denn der Name seiner Denkweise, Nominalismus. Worauf sich Roscelin bei seiner Behauptung stützte, das erfahren wir nicht, können es uns aber wohl denken, wenn wir hören, dass er auch den andern Satz aufstellte, dass kein Ding aus Theilen be-

---

1) Ich erinnere in dieser Beziehung nur an die von Cousin entdeckten Glossen unseres Landsmannes Rhabanus Maurus. (Oeuvres inédits d'Abélard p. X u. LXXVI u. Fragments de phil. du moyen age App. I. p. 245).

2) Eine ganz vereinzelte Nachricht sagt zwar, dass ein gewisser Johannes (Sophista) mit der nominalistischen Speculation den Anfang gemacht und ausser Roscelin noch drei andere Schüler gehabt habe, indessen lässt sich damit beim Mangel anderweitiger Kunde nicht viel anfangen (*Bulaeus*, hist. Univ. Par. T. I. p. 443).

3) Man vergleiche z. B. die Schmähverse auf ihn, die *Hauréau*, philosophie scholastique T. I. p. 177 mittheilt.

stehe, sondern nur die Begriffe theilbar seien[1]), mit andern Worten, dass dasjenige, was theilbar sei, kein Ding, kein wahrhaft Seiendes sei. Man sieht daraus, dass Roscelin, indem er die Realität des Allgemeinen leugnete, an der des Individuellen festhielt; wir könnten ihn als einen Individualisten bezeichnen, und zugleich als einen Empiriker, wie denn sein Gegner Anselmus diess beides ihm ausdrücklich vorwirft. Führt nun streng genommen die Vorstellung von der Untheilbarkeit des Seienden auf Atomismus oder Monadismus, so wissen wir doch nicht, ob Roscelin so weit ging, wenn gleich aus Cicero und Seneca ihm die Lehren der Atomiker bekannt sein konnten. Gewiss aber ist, dass er die allgemeinen Begriffe, auf welche es bei der Sache zunächst ankommt, für bloss gemachte, nur sprachlich vorhandene Elemente erklärte, dergestalt, dass er z. B. behauptete, beim Begriff homo dächten wir wahrhaft nur die einzelnen homines, homo selbst sei bloss ein Wort und als solches ein Mittel, uns an die einzelnen homines zu erinnern. — Roscelin stellte also diejenige Thesis auf, welche mehrere Jahrhunderte später als Empirismus und Sensualismus weitere Verbreitung fand und in der neuern Litteratur gewöhnlich auf Locke zurückgeführt wird.

Eine so kühne Neuerung aber, ein so vollständiger Gegensatz gegen die hergebrachte, durch die Autorität so vieler heiliger Männer vertretene Weltanschauung rief den lebhaftesten Widerstand hervor. Der Realismus raffte sich zusammen; er entdeckte sich sozusagen erst selbst, besann sich und ward seiner bewusst. Der nächste Ausdruck dieser Reflexion über sich selbst ist das System Wilhelm's von Champeaux, der nach allgemeiner Annahme den diametralen Gegensatz zu Roscelin bildet, indem er die nähere Bestimmung des Allgemeinen im Verhältnisse zum Besondern im Sinne des Platonismus vollzog, die wir bei Anselm noch nicht ausgedrückt finden. Man darf aber bei Wilhelm nicht vergessen, was nicht genug hervorgehoben zu werden pflegt,

1) — Roscelini sententia fuit, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, sic et partes adscribebat: Worte Abälards. (*Cousin,* Oeuvres d'Ab. inédits p. 471.)

dass der von ihm so scharf bekämpfte Roscelin doch eine gewichtige Anerkennung durch ihn davongetragen hat. Denn Roscelin's Grundsatz von der Untheilbarkeit der Substanz hat bei Wilhelm Wurzel gefasst, um so mehr, als Boethius selbst die platonische Ideenlehre mit dem bekannten Argument aus der Metaphysik des Aristoteles bekämpft, dass Alles, was ist, eins sein müsse, das genus also, weil es keine Einheit, nämlich mehreren Individuen gemeinsam sei, auch nicht wirklich sein könne [1]). Wilhelm behauptet nun, das Genus sei doch eines, indem die darunter fallenden Individuen sich nicht dem Sein nach (essentialiter), sondern nur accidentaliter von einander unterscheiden; durch welche Erläuterung dem Genus die Einheit und damit die Realität gesichert werden soll; er änderte in Folge der Polemik Abälard's den Ausdruck essentialiter in indifferenter oder gar in individualiter, wobei er aber sein Princip ungeschmälert aufrecht erhielt, dass das Allgemeine die eigentliche Wirklichkeit des Individuellen bilde: eine Thesis, die vor Abälard's Dialektik nicht bestehen konnte. Wilhelm's Ansicht war also der selbstbewusstere aber auch übertriebene Platonismus, der nun auch von andern Seiten, mit etwas anderer Wendung, aufgestellt wurde. Plato hatte gesagt: die Dinge sind nur durch Theilnahme an der Idee; ganz dasselbe ist der Sinn Wilhelm's, denn wie er meint, sind die Universalien das eigentlich Seiende, die einzelnen Dinge aber sind nur, sofern sie zu den Universalien gehören, welche in jenen das Wesentliche ausmachen oder sich in ihnen individualisiren.

Gegen diese beiden extremen Richtungen erhob sich Abälard, durch dessen Auftreten die ganze Untersuchung eine andere Gestalt bekam und auf dasjenige Gebiet gespielt wurde, wo allein Aussicht zur Lösung war — auf das der Erkenntnisstheorie. Bisher war man bei der Universalienfrage sofort in die Ontologie oder besser gesagt in die Kosmologie übergegangen, aber hatte nicht bedacht, dass Alles, ehe es als seiend oder nicht-seiend angesehen werden kann, vor allen Dingen erst als Thatsache des Bewusstseins aufgefasst

1) Vgl. oben p. 316 Anm. 1 die Stelle des Boethius.

und als solche in Betracht gezogen werden müsse. Diess that Abälard und gab dadurch die Vermittlung, wenigstens die Möglichkeit der Vermittlung zwischen beiden Parteien an die Hand, deren Einseitigkeiten er nachwies und denen er doch wieder Gerechtigkeit widerfahren liess. Denn ohne sich auf die kosmologische Seite zunächst einzulassen, gab er dem Realismus zu, dass die Universalien freilich in einem gewissen Sinne Wirklichkeit haben, und dem Nominalismus, dass die Essentia bei den Individuen sei; also giebt er beiden Theilen Recht in dem, was sie behaupten, nnd nur Unrecht in dem, was sie leugnen. Wenn Wilhelm behauptet hatte, das Allgemeine sei essentialiter im Einzelnen oder wenn er später indifferenter oder individualiter dafür sagte, so widerlegte Abälard diess Alles. Nicht das Allgemeine als solches, so entgegnete er, steckt im Einzelnen, sondern das Einzelne vielmehr im Allgemeinen: das Allgemeine ist ja nur die Einheit der darunter fallenden Individuen, nicht so, dass es essentiell (wesentlich) oder individualisirend in das Einzelne eingeht, sondern dass es durch die Verknüpfung des Aehnlichen miteinander besteht. Da nun, so argumentirten Abälard's Gegner, diese Verknüpfung unser Denken allein vornimmt, so ist das Allgemeine nur durch unser Denken und mit demselben (in conceptu, daher Conceptualismus). Worauf Abälard antwortete: Allerdings, wenn man den Universalien ein besonderes, von den Individuen abgesondertes Sein zuspricht; ein solches kann actu nicht stattfinden. Die Universalien existiren zwar sowohl im schöpferischen Denken Gottes als Ideenwelt (universalia ante rem) wie in unserm Denken, welches Gottes Ideen nachdenkt, indem es das Allgemeine z. B. den Begriff homo aus den einzelnen homines abstrahirend als Collectivwesen zusammenbringt (universalia post rem); aber da drittens die genera und species wirklich bestehen, nämlich in den Reihen der Individuen durch die göttliche Schöpfung aus der Idee verwirklicht sind, so sind sie auch real (in re), wenn auch nicht auf sinnliche Weise. Abälard ist also, wie man sieht, wenn er auch die platonischen Ideen als schöpferische Gedanken Gottes zurückbehält, auf den aristotelischen Standpunkt zurückgekehrt, der sich auf jenem platonischen

Hintergrunde erhebt. Das Allgemeine ist nach Abälard, wenn auch sinnlich vermittelt, nicht sinnlich; darum aber, dass es nicht sinnlich ist, ist sein Sein noch nicht geleugnet.

Dieser Versuch kritischer Vermittlung verhinderte nicht, dass auch nach Abälard's Verschwinden vom dialektischen Kampfplatze die Streitigkeiten auf demselben von Seiten der beiden Parteien fortgesetzt wurden. Von den unzähligen Nüancen nun, welche die Ansichten der Zeitgenossen in Bezug auf diese Sache darboten, hebt Johann nur einige, ohne Zweifel aber die ihm am prägnantesten erscheinenden, heraus. Unter den Nominalisten nimmt er drei Stufen oder Fractionen an: die Stufe derer, welche die Universalien für voces, die, welche sie für sermones und endlich die, welche sie für intellectus erklärten. Die erste Meinung war die des Roscelinus, zu Johann's Zeit beinahe verschollen und von ihm mit ziemlicher Verachtung abgewiesen[1]); die zweite die des Abälard, welche noch Anhänger zählte; endlich die dritte die Ansicht derer, welche die allgemeinen Begriffe für Gedankendinge (denn so müssen wir intellectus übersetzen) erklärten. Letztere beriefen sich auf Aristoteles, und wie es Johann scheint, mit grösserem Rechte, als die Schüler Abälard's[2]). Als das Schlagwort der Abälardisten nennt Johann die „sermones", welches auf den ersten Blick mit „voces" gleichbedeutend scheint und von Johann diesem nahe genug gerückt wird[3]). Indessen musste doch ein wesentlicher Unterschied obwalten. Er bestand darin, dass die Abälardisten sich auf den Satz beriefen, ein Ding könne nicht von einem andern prädicirt werden oder mit andern Worten, das, was logisch genommen ein Prädicat sei, könne in der Wirklichkeit nicht Substanz sein, also seien die allgemeinen, zur Urtheilsbildung als Prädicate nöthigen Begriffe für sich allein genommen (abstrahirt von ihren Subjecten) eben Formen der Rede — wobei Johann, was wir

1) Die von Prantl (p. 122. Anm. 76) angeführte Stelle des Entheticus, die das Gegentheil zeigen soll, bezieht sich gar nicht auf den Nominalismus, wie der Zusammenhang, aber auch die Worte selbst beweisen.

2) Metal. l. II. c. 17. p. 90. Vgl. Policr. VII. c. 12 (ed. G. p. 127).

3) Ebend.

aber anderwärts her wissen, verschweigt, dass Abälard die Wirklichkeit des Allgemeinen eben aufrecht erhält als die Einheit des Besondern im Genus und in der Species. Die dritte Stufe der Intellectualisten aber machte die allgemeinen Begriffe zu blossen Gedankendingen (intellectus) und sah von einer andern Wirklichkeit derselben ab.

Unter den Realisten, welche der Zahl und dem Ansehen nach bei Weitem das Uebergewicht über die Gegner hatten, stellt Johann die Schule Walter's von Mortagne (de Mauretania) voran. Deren übrigens längst nicht mehr vertretene Thesis stützte sich auf folgende Argumentation. Da alles, was ist, der Zahl nach eines ist, so muss das Allgemeine, um zu sein, entweder der Zahl nach eines sein, oder es ist gar nicht. Nun ist das Allgemeine; denn es bildet ja das Substantielle des Einzelnen, folglich muss es mit dem Einzelnen in Einheit gedacht werden[1]). In Plato ist beispielsweise das Individuum, sofern er Plato ist; die Species, sofern er Mensch; das Genus, sofern er lebendes Wesen ist, vereinigt. Man sieht leicht, dass der Frage damit nur ausgewichen, aber keine Lösung geworden ist. Johann geht von dieser schwachen Vermittlung platonischer und aristotelischer Lehre zu Bernhard von Chartres über, der auch eine solche Vermittlung suchte, aber dabei das entschiedenste Uebergewicht des Platonismus zeigt. Bernhard nahm nämlich die Ideenwelt Plato's als das wahrhaft Seiende an und suchte die Identität der Universalien mit den Ideen als

1) Ich corrigire die verdorbene Stelle Metal. l. II. c. 17 (ed. G. p. 90) so: si quidem hic (nämlich Walter) ideo quod omne, quod est, unum numero est, aut rem universalem unam numero esse aut omnino non esse concludit. Diess ist der disjunctive Obersatz; der Untersatz besteht nun darin, dass das zweite Glied des Obersatzes modo tollente eliminirt wird: Impossibile, substantialia (d. h. eben die Universalien) non esse, existentibus his quorum sunt substantialia (nämlich die sinnlichen Dinge). Also, diess ist der Schlusssatz, ist die res universalis: „una numero". Was heisst das? Die Schule Walter's antwortete: die res universalis ist nur im einzelnen Dinge mit demselben vereinigt. Man erkennt leicht das Sophisma des Schlusses, dass nämlich das „una numero" hinterher eine andere Bedeutung erhält, als es im Obersatze hatte. — Eine andere Erklärung dieser schwierigen und wie man sich leicht überzeugt verdorbenen Stelle habe ich nicht finden können.

den Urtypen der Dinge, ganz und gar dem Timäus folgend, nachzuweisen [1]). Diese Lehre, wie der Saresberiensis richtig bemerkt, ist nun grade die von Aristoteles ausdrücklich bekämpfte und daher mit dessen Ansicht der Sache durchaus nicht in Einklang zu bringen. Ihr stand näher und wollte sich anschliessen ein anderer Lehrer Johann's, der in der Universalienfrage wie auch in noch anderen Dingen sich Abälard annähert, Gilbert de la Porrée. Gilbert machte aus den Ideen, welche die Platoniker als eine ewige aus Gott geschehene Schöpfung abgesondert bestehen liessen, die nicht etwa im göttlichen Verstande vorhandenen, sondern in den natürlichen Dingen verwirklichten, ihnen immanenten Formen, welche zwar durch das Denken daraus abstrahirt werden könnten, übrigens aber mit und in der sinnlichen Welt wahrgenommen würden, also im Singulären singulär, in allen Individuen zusammengenommen aber allgemein seien [2]).

Eine Nüance davon war die Lehre Jocelin's, Bischofs von Soissons, welche nur den ersten Satz Gilbert's festhaltend, die Universalität in die Vereinigung der Dinge (zu Arten und Geschlechtern) setzte, den einzelnen Dingen aber sie absprach.

Noch andere Parteien nahmen ihre Zuflucht zu sprachlichen Erfindungen, indem man z. B. wie Johann anführt, das Wort maneries gebrauchte, um damit die Universalität zu bezeichnen. Maneries sollte wohl das Ruhende, Bleibende des Allgemeinen gegenüber der fliessenden Vergänglichkeit des Besondern ausdrücken [3]).

Im Gegensatze zu diesen verschiedenen Meinungen, welche entweder mehr der platonischen, oder der aristotelischen Anschauung zugewandt, vergeblich eine Vereinigung derselben anstrebten, und den Sinn der aristotelischen Lehre, um welchen sich Alle bemühten, nur wiederzugeben fälschlich sich rühmten, lässt denn auch Johann seine Ansicht

---

1) Ebend. Vgl. oben p. 74.

2) Ebend. p. 92. Vgl. Policr. l. VII. c. 12. Sunt qui more mathematicorum etc.

3) Ebend. p. 93. Man vergleiche darüber *Prantl* p. 124—125.

über das vielbesprochene Problem hören, das sein Nachdenken beschäftigt hatte und dessen genügendere Lösung sein eingehendes Studium des Organons möglich machte. Er steht gewissermassen am Schlusspunkt der ganzen Entfaltung dieses Kampfes, welcher die Schulen des zwölften Jahrhunderts so lebhaft beschäftigte, und kann man auch nicht sagen, dass seine Ansichten neue und eigenthümliche seien, da sie eben dem Aristoteles entlehnt wurden, so legen sie doch in ihrer kritischen Begründung und klaren Fassung davon Zeugniss ab, dass Johann auch in dieser Angelegenheit auf der Höhe seiner Zeit steht.

Er will sich, wie er ausdrücklich sagt, trotz der hohen Autorität Plato's von diesem entfernen und an Aristoteles anschliessen [1]), dessen Lehre er aber im Gegensatz zum Nominalismus fasst und, wenn sie auch die absolut wahre nicht sein sollte, doch für die verständigste und praktisch brauchbarste erklärt [2]). Aber nicht blindlings folgt er der Thesis des Meisters der Peripatetiker; er versucht vielmehr eine genetische Begründung derselben auf eigne Hand, die er an seine Lehre von der Abstraction anknüpft. Unser Geist, so lehrt er, ist im Stande, die Form von der Materie, die Materie von der Form zu trennen und darum auch das vielen Gemeinsame gleichsam als ein Einzelnes hervorzuheben und an und für sich denkend zu erfassen [3]). Das

---

1) Unde licet Plato coetum philosophorum grandem et tam Augustinum quam alios plures nostrorum in statuendis ideis habeat assertatores, ipsius tamen dogma in scrutinio universalium nequaquam sequimur, eo quod hic Peripateticorum principem Aristotelem dogmatis hujus principem profitemur. Ebend. c. 20 (ed. G. p. 112).

2) Ebend.

3) Ebend. c. 20 (ed. G. p. 96). — Veruntamen sic hominem intellectus attingit, ut ad *neminem hominem aspectus illius descendat*, generaliter intuens, quod non nisi singulariter esse potest. Sicut enim dicendi et significandi, sic et intelligendi diversitas, subsistendi modos sui numerositate transcendit et homo qui non potest nisi singulariter esse, universali clauditur mentis conceptione. Diffinit ergo ratio quod concipit intellectus, animal rationale mortale: quod in solos subditos cadere, nemini recte sapientium ambiguum est. Dum itaque rerum similitudines et dissimilitudines colligit, dum differentium convenientias et convenientium differentias altius perscrutatur, dum quid singula cum pluribus,

Denken entnimmt aus der sinnlichen Anschauung den Begriff, das Wesen oder die Form der Dinge; mit andern Worten: um die sinnliche Welt denkend zu erfassen, muss die Vernunft vom Dasein im gewöhnlichen Sinne zum idealen Sein der Formen, Ideen oder Universalien aufsteigen. Die Sinne haben nur mit sinnlichen Einzelnheiten oder mit den Substanzen im ersten Sinne des Wortes zu thun; aber dasjenige, was die ersten Substanzen zu Substanzen, und was sie uns erkennbar macht, ihr Wesentliches, eben die Form, ist nicht minder substantiell. Und diess sind die Geschlechter und Arten, die Formen oder Ideen — kurz, die Universalien. Daher der Ausdruck der substantiellen Form. Es versteht sich aber, dass die Art des Seins der Universalien ein anderes sein muss, als das der einzelnen Dinge. Nicht so nämlich ist ihr Sein zu verstehen, als ob die allgemeinen Begriffe, wie Plato und Andere behauptet haben, als eine für sich abgesonderte Form beständen: der Begriff z. B. des Menschen hat keine andere Existenz als in den einzelnen Menschen [1]), und wird gedacht. Geschlech-

---

quid cum paucioribus commune habeant, diligentius investigat, quaeve rebus singulis adesse necesse sit, quae abesse non possit, perspicacius contemplatur, multos apud se rerum invenit status, alios quidem universales, alios singulares. Quos pro arbitrio suo definiens et multifariam dividens, ad ipsius arcana naturae mentis transmittit aspectum, ut nihil naturalium plene absconditum sit ab oculis ejus. Et primo substantiam quae omnibus subest, acutius intuetur, in qua manus naturae probatur artificis, dum eam variis proprietatibus et formis quasi suis quibusdam vestibus induit et suis sensuum perceptibilibus informat, quo possit aptius humano ingenio comprehendi. Quod igitur sensus percipit formisque subjectum est, *singularis et prima substantia est.* Id vero, sine quo illa nec esse, nec intelligi potest, ei substantiale est et plerumque *secunda substantia nominatur.* Hoc autem quod adest quidem substantiae et ea manente abesse potest, accidentibus aggregatur. Singulare quidem, si unus (unum?) tantum sit. Universale, si licet non natura, conformitate tamen sit commune multorum. Quod forte facilius in intellectu, quam in natura rerum poterit inveniri, in qua genera et species, differentias, propria et accidentia, quae universaliter dicuntur, planum est invenire, quum in actu rerum substantiam universalium quaerere exiguus fructus sit et labor infinitus, in mente vero utiliter et facillime reperiuntur. Policr. l. II. c. 18 (ed. G. p. 97—98).

1) Rei nomen (das Prädicat der Substanz) latius pateat, ut possit

ter und Arten sind also von den einzelnen Dingen nicht actu, d. h. der natürlichen Existenz nach zu trennen, sondern nur durch das Denken [1]). Sie haben daher ein ideales Sein, das mit der sinnlichen Existenz nicht identificirt werden, aber auch nicht in einer fingirten Geisterwelt gesucht werden darf [2]). Gott schuf die Materie mit der Form, die Materie ist gar nicht ohne Form zu denken, wohl aber die Form ohne die Materie [3]); daher man gewissermassen sagen kann, dass die Form die nächste Ursache des Existirens sei, und wie die Form den Dingen erst die Existenz giebt, so giebt sie auch dem Geiste das Verständniss der Dinge [4]). Die Universalien sind also nach Aristoteles Gedankendinge (intelliguntur), denn in der Natur giebt es nichts was universell wäre; sie erscheinen nicht sowohl als Wesenheiten (quid sit) wie als Qualitäten (quale quid) und gewissermassen als Kunstgebilde, wenn man sich in der Betrachtung und Erkenntniss der Dinge eingehender übt [5]); sie sind Musterbilder des Einzelnen, aber darum, dass wir ihnen in der gemeinen Wirklichkeit nicht sinnlich begegnen, doch nicht unwesentlich und ver-

---

universalibus convenire, quae sic auctore Aristotele intelliguntur abstracta a singularibus, *ut tamen esse non habeant deductis singularibus* etc. Metal. l. II. c. 20 (ed. G. p. 112).

1) Sunt itaque genera et species non quidem res a singularibus actu et naturaliter alienae, sed quaedam naturalium et actualium phantasiae renitentes intellectui, de similitudine actualium tanquam *in speculo nativae puritatis ipsius animae*, quas Graeci ἐννοίας sive εἰκονοφάνας (? εἰκονοφανείας) appellant, hoc est rerum imagines in mente apparentes. Ebend. p. 96.

2) Ebend. p. 107. — Universalia tamen et res dicuntur esse et plerumque simpliciter esse, sed non ob hoc aut moles corporum aut subtilitas spirituum aut singularium discreta essentia in iis attendenda est. Ebend. p. 97.

3) Ebend. p. 104—105. Enth. v. 395 folgg.

4) Ergo duntaxat intelliguntur secundum Aristotelem universalia, sed in actu rerum nihil est quod sit universale. A modo enim intelligendi figuralia haec et licenter quidem et doctrinaliter nomina indita sunt. Ebend. p. 107. Vgl. p. 96. Ergo ad signif. etc.

5) Ex sententia Aristotelis genera et species non omnino quid sit sed quale quid quodammodo concipiuntur et quasi quaedam sunt figmenta rationis, se ipsam in rerum inquisitione et doctrina subtilius exercentis. Ebend. p. 108.

werflich [1]); sie bilden zwar keine besondere platonische Ideenwelt [2]), doch sind sie auch nicht blosse voces oder nomina. Grade darin erscheint die Würde unserer Vernunft, dass sie das Einfache, Begriffliche mittels der Abstraction von dem Sinnlichen und Zusammengesetzten trennt; darin erscheint grade ihre Ebenbildlichkeit mit der göttlichen Vernunft, welche jene Begriffe und Formen der Dinge von sich ausgehen liess [3]). So gewiss also — diess ist der Grundton der Argumentation Johann's, Gott die Welt mittels der Universalien als Urformen der Dinge denkend erschuf, so gewiss ist deren für uns im Denken gegebene und durch die Vereinbarkeit der singulären Dinge zu Geschlechtern und Arten in der Natur erscheinende Realität.

5. Lehre von Gott und der Schöpfung.

Wie Johann bei der zunächst im dialektischen Interesse besprochenen Lehre von den Universalien an die Schöpfungstheorie erinnert, so erhebt sich seine Metaphysik überhaupt auf einer theologischen Grundlage, welche sich an den mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte in Verbindung gesetzten Timäus hält, wie bei seinen Lehrern Wilhelm von Conches und Abälard diess in gleicher Weise der Fall ist.

Um von den mystisch-poetischen Ausdrücken des Entheticus abzusehen (v. 379 u. folgg.), worin Gott nicht nur zum Schöpfer der Formen und Bildner der Welt, sondern sogar zur Materie dieser Letzteren erklärt wird, so ist Johann durchweg bestrebt, das geistige Wesen Gottes hervorzuheben und ihn als das Alles durchdringende Lebensprincip des Universums aufzufassen. Mit Beweisen des Daseins

---

1) Sunt itaque genera et species exemplaria singularium, sed hoc quidem magis ad rationem doctrinae, si Aristoteles verus est, quam ad causam essentiae. Ebend. p. 109.

2) Ebend. p. 112.

3) Policr. l. II. c. 18 (ed. G. p. 96—97). Während die Platoniker das Sein der Ideen durch die Annahme einer ausser- oder neben-weltlichen Existenz gewissermassen vergröberten, idealisirt es Johann mit Aristoteles wieder, ohne dem Empirismus und Sensualismus der Nominalisten anheim zu fallen.

Gottes hält er sich aber um so weniger auf, als es ihm wahnsinnig erscheint, Gott zu leugnen [1]), oder als ein Verbrechen, welches die Höllenstrafe nach sich zieht [2]). Gleichwohl deutet er seine Ueberzeugung an, dass das kosmologische, auf Grund der Causalitätskategorie sich vollziehende Argument trotz aller Gegenrede stringend sei [3]), und nicht minder scheint ihm die zweckvolle Einrichtung der Welt von der Weisheit und der Güte des Schöpfers Zeugniss abzulegen [4]). Viel grösseres Gewicht aber, als auf dergleichen Betrachtungen, legt er auf den lebendigen Glauben an Gott, welcher das eigentliche Fundament der Religion bildet [5]). Gott muss also gläubig anerkannt werden und alle Wahrheitsforschung im Grunde sich auf ihn beziehen, jedoch so, dass die Unergründlichkeit seiner Weisheit, welcher der menschliche Vorwitz nicht gewachsen ist, dabei vorausgesetzt wird [6]). Namentlich ist die Dreieinigkeit Gottes ein für unsere Vernunft undurchdringliches Mysterium [7]). Die Dreieinigkeit hindert nun nicht, dass Gott ein Einiger sei [8]), der mit seiner Einfachheit das ganze Universum um-

---

1) Enth. v. 488.

2) Qui vero an Deus sit, deducit in quaestionem et an idem potens, sapiens an bonus sit, non modo irreligiosus, sed perfidus est et poena docente dignus est instrui. Policr. l. VII. c. 7 (ed. G. p. 102).

3) Proinde et haec ipsa contingentia primaevae omnium causae sic constat esse annexa, ut ad eam omnia referantur; et pro mea opinione haec ipsa ad positionem omnium quae sunt, necessario consequatur. Ebend. l. III. c. 8 (ed. G. p. 182).

4) Metal. l. IV. c. 41 (ed. G. p. 204).

5) Est autem unum omnium religionum principium, quod pietas gratis et sine ulla probatione concedit, Deum scilicet potentem, sapientem, bonum, venerabilem et amabilem esse. Policr. l. VII. c. 7 (ed. G. p. 104). Vorher hatte er gesagt: Habet et religio quaelibet principia sua, *quae aut ratio communis aut pietas persuasit,* wodurch die Scheidung in die natürliche und die geoffenbarte Religion schon angedeutet wird.

6) Policr. l. II. c. 22 (ed. G. p. 120).

7) Policr. l. II. c. 26 (ed. G. p. 134). Enth. v. 705.

8) Quum vero divinae simplicitatis aspectus innumerabilia claudat, una tantum est et individua substantia praescientis eique essentialiter una, quum sibi sit idem esse et sapientem esse. Policr. l. II. c. 21 (ed. G. p. 110). Enth. v. 1033.

fasst und durchdringt [1]). Ist nun Gott ein Geist, so ist als sein innerstes Wesen die Güte und Liebe anzusehen, aus der heraus er die Welt schafft, erhält und erlöst [2]).

Ueber Gottes weltschöpferische Thätigkeit lässt sich Johann überhaupt seinem platonischen Vorbilde nachgehend aus, hebt dabei aber den Willen Gottes als das eigentliche Moment derselben ganz besonders hervor [3]). In diesem Sinne erklärt er sogar die Natur mit Gottes Willen für identisch, wonach also die Welt als eine fortgesetzte Ausführung desselben anzusehen wäre [4]). Gott schafft in seinem Ebenbilde, dem eingebornen, coaeternen Sohne, von Ewigkeit her die Gründe der Dinge als eine ihm immanente Ideenwelt [5]), welche dann in stetiger Weise und bestimmter Ordnung der Weltlauf zur materiellen Erscheinung bringt [6]), dergestalt dass Gott, ohne sich in die Veränderung der Zeitlichkeit einzumischen, von Ewigkeit her denselben vorausbestimmt hat [7]). Die Welt, diese Verwirklichung jener ersten idealen Schöpfung, ist daher ein dem Wechsel der Zeiten

---

1) Policr. l. III. c. 1 (ed. G. p. 162). Dort erscheint Gott als die Seele der Seele; vgl. Enth. v. 1011—12:

Est in solari fons luminis atque caloris
Corpore, spiritibus fons utriusque Deus.

2) Policr. l. II. c. 21.

3) Itaque consequenter cuncta sui similia, prout natura cujusque beatitudinis capax esse poterat, effici voluit, *quam quidem Dei voluntatem* certissimam rerum originem esse si quis ponat, recte eum putare consentiam. Policr. l. II. c. 12 (ed. G. p. 79).

4) Ebend. c. 24 (ed. G. p. 131). Dasselbe Enth. v. 625—26:

Unica causarum ratio divina voluntas,
Quam Plato naturae nomine saepe vocat.

5) Metal. l. IV. c. 36 (ed. G. p. 194). Diess ist zunächst freilich Lehre Bernhard's von Chartres, welche aber Johann so darstellt, dass man sieht, er habe sie sich angeeignet.

6) Rationem vero eorum, quae Deus ab aeterno in sapientia, id est, in unigenito verbo disposuit creans ibi omnia simul, quae (statt quam) postmodum produxit in opera, secundum provisum ordinem singula traducens a generatione — etc. Policr. l. II. c. 21 (ed. G. p. 112). Enth. v. 601. 605—6.

7) Licet enim quae scientia Dei complectitur, mutabilitati subjaceant, ipsa tamen alterationis vices ignorat etc. Ebend. p. 109.

unterworfenes Bild des göttlichen Wesens selbst[1]), indem Gott, sich Alles ähnlich zu machen trachtend, seine Güte den Dingen soweit einprägt, als dieselben zu deren Aufnahme und Darstellung überhaupt fähig sind[2]). Ein Gott der Liebe, ist er wegen seiner höchsten Weisheit auch ein Gott der Ordnung, wie Johann den Epicureern, den Vertheidigern der Zufallstheorie, gegenüber immerfort festhält[3]). Aber diese Ordnung ist wiederum nicht mit den Stoikern als ein blindes Fatum zu betrachten, da Gottes ewiger Rathschluss die Beweglichkeit der veränderlichen Dinge und insbesondere die menschliche Freiheit nicht ausschliesst[4]). Ist auch Gottes Rathschluss (consilium) unabänderlich, so ist doch selbst sein Richterspruch (sententia) abwendbar[5]). Die Vorsehung Gottes umfasst die Natur, aber hebt sie nicht auf; dergestalt, dass die göttliche Voraussicht weder die Ursache des Geschehens für die Dinge ist, noch das natürliche Geschehen die Ursache der Voraussicht — sonst würde ja entweder der Lauf der veränderlichen Natur die göttliche Vernnnft bestimmen oder aber die göttliche Vernunft die Ursache des Bösen in der Welt sein müssen[6]). Beides darf nicht zugegeben werden: Gott kann nur der Urheber des Guten sein, und der veränderlichen Natur, insbesondere dem menschlichen Willen, muss eine

---

1) Enth. v. 1021 folgg. Diess ist zwar Plato's Dogma, aber zugleich Johann's Ansicht.

2) Siehe oben p. 205. Dasselbe Metal. l. II. c. 20 (ed. G. p. 105). Voluit enim Deus cuncta similia sui effici, prout natura cujusque ex divinae dispositionis decreto capax bonitatis esse poterat, et sic facta sunt approbante Deo opifice rerum cuncta quae fecerat, valde bona.

3) Enth. v. 331—346. Ebend. v. 580—581. Die Kritik der epicureischen Zufallstheorie v. 603—608. Vgl. Policr. l. II. c 21.

4) Unde Stoicus omnia necessaria credit timens evacuari posse scientiam immutabilem. Ebend. p. 112. Vgl. Enth. v. 501—522.

5) Policr. l. II. c. 26 (ed. G. p. 131). Ebend. c. 20: quod providentia Dei rerum naturam non perimit neque series rerum immutat providentiam et quod liberum arbitrium manet cum providentia.

6) Praescientia ergo rebus causa eveniendi non est aut eventus rerum ei causa est praesciendi, ne aut temporalium motus aeternae providentiae causa sit, aut a purissimo fonte bonitatis malorum profluant rivuli. Deus vero bonorum duntaxat auctor est. Ebend. c. 21 (ed. G. p. 113).

relative Freiheit bewahrt bleiben. So schwierig es auch ist, Gottes Allwissenheit und Allmacht mit der menschlichen Willkür zusammenzudenken, so dürfen wir uns doch nicht davon abhalten lassen, lieber Beides zusammenbestehen zu lassen, als den Thatsachen deswegen Zwang anzuthun [1]). Wir müssen uns in dieser Hinsicht bei der Unzulänglichkeit unserer Vernunft mit der Aussicht auf die Zukunft trösten, welche allen Zweifel stillen, alle Wunder enthüllen wird. Da wird nämlich Gott, wie das Feuer das Wesen des Eisens durchglüht und so zu sagen in Feuer selbst verwandelt, seine Auserwählten erfüllen, ihre Schwachheit und Wandelbarkeit von ihnen nehmen und Alles in Allem sein [2]).

Da Johann weder der unbelebten, noch der organischen Pflanzen- und Thierwelt eine nähere Aufmerksamkeit widmet, sondern nur im Allgemeinen die aus göttlicher Disposition fliessende Ordnung und Regelmässigkeit der Naturerscheinungen [3]) sowie die allgemeine Belebtheit, ja Durchgeistigung der Dinge [4]), welche aus dem einen Quell der Gottheit

---

1) Si ergo providentiae et liberi arbitrii litem componere non sufficio, si fatorum et facilitatis naturae repugnantiam nequeo concordare, numquid ideo minus verum est ista esse? Policr. l. II. c. 26 (ed. G. p. 133). Aehnlich ebend. p. 132.

2) At in futuro, quando immediata facie per gratiam ejus videbimus eum sicut est, omnia in omnibus erit, quando nulli ad beatitudinem alicujus virtutis substantia deerit, quum ipse in omnibus futurus sit plenitudo virtutis et cumulus beatitudinis, adeo quidem ut juxta traditionem patrum tanta majestatis suae plenitudine videatur adesse electis, ut nihil iis desit in ulla gratia et ipse fere solus videatur in illis et illius nomine censeantur salva veritate substantiae et sine omni versabilitate naturae. Ebend. l. V. c. 3 (ed. G. p. 267).

3) Insunt itaque rebus seminales eventuum causae et originariae rationes, quae praeordinato tempore in suos procedunt effectus, ex eo quidem mirabiles non quod nullas, sed quod occultissimas habeant rationes. Humor siquidem de intimis terrae visceribus ab arborum vel vinearum radicibus appetitiva quadam virtute attrahitur, deinde quadam distributione naturae digeritur per plantarum membra et quum de sua decoctione profecerit, turgescit in surculos et quo ad sustentationem sui non indiget, in folia et fructus emittit qui quum maturuerint, in musta despumant et sic per intervalla temporum consueto usu vina parturiunt. Policr. l. II. c. 12 (ed. G. p. 79—80).

4) Ebend. l. III. c. 1 (ed. G. p. 150).

in die unendlichste Mannigfaltigkeit sich ausbreiten[1]), rühmt, so kann gleich zu demjenigen Wesen übergegangen werden, das nach mittelalterlicher Auffassung die Krone des Universums, durch Vernunft und Tugend vor seinen Mitgeschöpfen hervorragt[2]).

6. Vom Menschen.

Der ethische Zug, welcher Johann's Weltanschauung überhaupt eigenthümlich ist, tritt begreiflicher Weise in seiner Lehre vom Menschen ganz besonders hervor. Ist vollkommen zu sein die Norm Gottes, so ist vollkommner zu werden nach ihm die Aufgabe des Menschen, als des göttlichen Ebenbildes, dem zur Aufklärung seiner verfinsterten Vernunft die heilige Schrift, zur Leiterin des Lebens die Kirche verliehen ward. Den letzteren Gedanken verfolgend, ist Johann im Mittelalter der erste, welcher den Versuch einer philosophisch-staatsrechtlichen Theorie des praktischen Christenthums gemacht hat, dessen Grundzüge darzulegen Augustinus' Gottesstaat bestimmt gewesen war. Wie der grosse Kirchenvater, auf der Grenzscheide der alten und der neuen Welt stehend, in jenem merkwürdigen Werke den Sieg des christlichen Princips gegenüber dem versinkenden Römerthum verkündet, so sucht Johann die idealen Ansprüche des Reiches Gottes, als deren Vertreterin ihm die Hierarchie der römischen Kirche erscheint, gegen die Forderungen der in ihrer weltlichen Lehnsherrschaft sich nicht nur befestigenden, sondern selbst sich überhebenden Fürstengewalt wahr zu halten. Um aber seine Theorie aus dem tiefsten Grunde aufzuerbauen, geht er dabei auf die menschliche Natur selbst zurück, deren Gaben und Mängel, Bedürfnisse und Ansprüche er ermisst, um sodann die Thaten und Gnadenbezeugungen Gottes für die verirrte Menschheit hervorzuheben und den beiden Elementen der natürlichen Erkenntniss und der biblischen Offenbarung gemäss die subjective wie objective Ethik zu entwerfen.

---

1) Ebend. l. V. c. 3 (ed. G. p. 266—7).
2) Metal. l. I. c. 1 (ed. G. p. 11).

a. Psychologie.

Gleich Wilhelm von Conches erklärt sich auch Johann mit der pythagoreisirenden Psychologie des platonischen Timäus einverstanden, indem er die Seele aus den Grundstoffen des Universums nach harmonischer Proportion zusammengesetzt sein lässt[1]). Weniger aber verfolgt er den bei dieser Auffassung sich darbietenden Gedanken des Mikrokosmus[2]), als die christliche Vorstellung der Ebenbildlichkeit unserer Seele mit Gott, an welche eine psychologische Begründung der Ethik so viel leichter sich anreihen lässt. Wenn alle Dinge, so argumentirt Johann in dem schönen Eingangskapitel des dritten Buches des Policraticus[3]), durch Theilnahme am göttlichen Wesen das sind, was sie sind[4]), so liegt die Würde des Menschen grade darin, sich Gottes bewusst zu sein und durch dessen Gnade mit ihm als dem Urquell der Wahrheit und Liebe unmittelbar verknüpft zu werden[5]). Der Mensch ward zur Seligkeit bestimmt: diese erlangt er durch Tugendübung, die Tugend aber durch rechtes Wissen. Das Wissen wiederum ist die Sache der durch natürliche Erkenntnisse und göttliche Offenbarungen erleuchteten Vernunft. „Denn der Mensch führt so zu sagen in seinem Innern ein Buch alles dessen, was gewusst werden kann und gewusst werden muss, in welchem nicht nur die Art der sichtbaren Geschöpfe und das Wesen der natürlichen Dinge, sondern auch die Wunder der schaffenden Gottheit selbst durch deren Träger eingezeichnet sind“[6]). Wenn aber Gott von uns erkannt werden kann, so muss die Seele ein freies, aller irdischen Vermischung fremdes Wesen sein, durchdringend, beweglich, aber einfach und unsterblich, welches sich bis zu einem gewissen Grade über sich selbst erhebt, um sich selber anzu-

1) Policr. l. I. c. 6 (ed. G. p. 37).
2) Policr. l. IV. c. 1 (ed. G. p. 219).
3) Ed. G. p. 162 folgg.
4) Siehe oben p. 330.
5) Enth. v. 641 folgg.
6) A. a. O. p. 163.

schauen[1]). Aber wir stehen ferner keineswegs im Verhältniss blosser Theorie Gott und uns selbst gegenüber: Gott, das Leben unserer Seele wie des Universums überhaupt, wirkt in uns nicht nur Erleuchtung der Vernunft, sondern auch die Gluth der Liebe, durch welche wir mit ihm vereinigt und zur rechten Tugendübung befähigt werden[2]). Darum ist die Theorie, wenn auch die unumgängliche Bedingung, so doch nur die Vorstufe der Weisheit, deren Vollendung in der besten Werkthätigkeit besteht; und die Frucht der Selbsterkenntniss, ohne deren beständige Ausübung man zur wahren Weisheit nicht gelangt, wird zum rechten Nutzen für uns selbst, zur Bruderliebe gegen den Nächsten, zur Verachtung der Welt und zur liebenden Hingabe gegen Gott[3]).

Wenn die Fortschritte der Erkenntniss überhaupt sich aus einer Wechselwirkung von Theorie und Praxis herleiten, so muss in der Theorie selbst die natürliche Vernunft der durch Gottes Gnade gewirkten höheren Erleuchtung theilhaftig werden, um zur Wahrheit zu kommen. Immerdar hebt Johann die Nothwendigkeit der Erleuchtung hervor (ohne übrigens anzugeben, wie er sich nun im Näheren das Zustandekommen derselben denkt), indem ihm der menschliche Geist bald wie ein an sich todtes und finsteres Aufnahmegefäss der in ihm von Gott niedergelegten höhern Wahrheiten, bald wie ein Spiegel erscheint, welcher die gottgewirkte Erkenntniss von sich wieder ausstrahlen lässt, bald als ein inneres Auge, das vom Lichte der Wahrheit getroffen, beschäftigt, erfüllt und gestärkt werden muss[4]). Die Wahrheit aber bietet sich uns so zu sagen in drei Stufen dar: zuerst als Naturwahrheit, aus welcher die Heiden ihre immerhin beachtenswerthe, wenn auch durch christliche Kritik zu läuternde Wissenschaft gezogen haben; sodann

---

1) Die Selbsterkenntniss auf dem indirecten Wege der Selbstbeobachtung. Metal. l. IV. c. 20 (ed. G. p. 176).

2) Policr. l. III. c. 1. L. V. c. 3 (ed. G. p. 266—268). Enth. v. 1012.

3) Haec enim contemplatio (die Selbsterkenntniss) quadripartitum parit fructum: utilitatem sui, caritatem proximi, contemptum mundi, amorem Dei. Policr. l. III. c. 2 (ed. G. p. 165).

4) Metal. l. IV. c. 38 (ed. G. p. 199). c. 39 (ed. G. p. 200).

als biblische Wahrheit, welche jener derogirt, und endlich als unmittelbare göttliche Erleuchtung, mittels deren die heilige Schrift sich uns erst erschliesst.

Die Wahrheiten aus der Natur nehmen wir durch die Sinne in uns auf, bewahren sie im Gedächtniss, bilden daraus Vorstellungen und Begriffe, und erwerben mittels der logischen Form aus ihnen Erkenntnisse. Nun sind die Sinne trügerisch und bedürfen des richterlichen Urtheils der Vernunft, um nicht zu irren [1]); aber die unerleuchtete natürliche Vernunft irrt oft selbst [2]). Diess kommt daher, dass man mit den verschiedenen Erkenntnissvermögen nicht das rechte Mass hält und sie leicht auf Dinge bezieht, denen sie nicht gewachsen sind [3]). Namentlich ist diess der Fall, wenn man mit der natürlichen, unerleuchteten Vernunft über göttliche Dinge speculirt [4]) oder wenn man sich in die abstracte Theorie vertiefend, die Praxis des Lebens und die ethischen Bedingungen der Glückseligkeit vernachlässigt. Diese Sätze zu erhärten, eröffnet uns Johann eine historisch-kritische Anschauung der Wissenschaft, die um so beachtenswerther ist, als er damit nicht nur unter seinen Zeitgenossen, sondern im ganzen Mittelalter, ja weit über dasselbe hinaus, einzig dasteht. Im Metalogicus mehr die logisch-metaphysische, im Policraticus mehr die ethische Seite der antiken Philosophie, im Entheticus in kurz zusammengedrängten, poetischen Andeutungen deren beide in Betracht ziehend, versucht er historisch nachzuweisen, wie die menschliche Vernunft wohl im Allgemeinen ihres letzten Zieles sich bewusst geblieben sei [5]), aber im Wege zu diesem Ziele sich vor Einseitigkeiten, ja vor verderblichen Irrthümern nicht habe frei halten können [6]). Weit entfernt von der doctrinär gespreizten und doch so wenig logischen Zusammenhang darbietenden Weise Späterer gewinnt er dann aus der Be-

---

1) Metal. l. IV. c. 14 (ed. G. p. 170).

2) Policr. l. II. c. 29 (ed. G. p. 158).

3) Policr. l. VII. c. 7.

4) Metal. l. IV. c. 40 in fine und c. 41 (ed. G. p. 203—204).

5) Et quidem ad summum tendunt omnes, sed via dispari. Policr. l. VII. c. 15 (ed. G. p. 137).

6) Policr. l. VII. c. 13 (ed. G. p. 132).

trachtung der geschichtlichen Entwicklung des Geistes diejenigen Resultate der Philosophie, welche als Vermittlung irdischer und himmlischer Wissenschaft sich mit der biblischen Lehre berühren, von dieser bestätigt werden und sich ihr dienstbar machen lassen.

Denn die heilige Schrift ist ihm zweitens als das Mittel einer höhern Gattung von Erkenntnissen wie ein Engel, um die Gerechten aus dem Sodom dieser Welt zu leiten; sie ist ihm die Königin der Schriften, die uns heiligt und als das „Haupt der Philosophie" anerkannt werden muss [1]). Unser Geist besitzt von Natur nur die Form des Vernünftigen in der Logik; die Wahrheit ist ihrem Inhalte nach Gott selber und das, was er uns von seinem Wesen mitzutheilen aus Gnade für gut findet [2]). Diese göttliche Offenbarung trägt aber einen vorherrschend ethischen Charakter, wie denn das Praktische vor der blossen Theorie überall den Vorzug behauptet und wenn auch unser Wissen vielfach beschränkt und dem Zweifel unterworfen ist, einen um so sicherern Weg weist [3]).

Alles aber hängt zum Wohlergehen unseres Seelenlebens von Gottes unmittelbarer Erleuchtung ab, deren Segnungen Johann in der Weise der Mystiker zu preisen pflegt [4]).

b. Moralphilosophie.

Oben sahen wir, dass der Saresberiensis die Affecte mittels der Einbildungskraft aus der Sinnlichkeit hervorgehen

---

1) Nemo referre potest bona, quae sacra pagina confert
Illis, qui satagunt jussa tenere Dei.
Haec scripturarum regina vocatur, eandem
Divinam dicunt, nam facit esse Deos.
Est sacra, personas et res quia consecrat omnes;
Hanc caput agnoscit philosophia suum:
Huic omnes artes famulae — etc. Enth. v. 439—445.

2) Metal. l. IV. c. 36 (ed. G. p. 196).

3) Policr. l. VII. c. 9 (ed. G. p. 112); vgl. oben p. 297.

4) Enth. v. 631—650. — Haec (sc. veritas) utique aliunde non provenit, quam si aliqua stilla divinae sapientiae, per gratiae dignationem se ipsam infundat et mentem se quaerentis et amantis illustret. Ista siquidem est virgo fontana, unde Marcianus praemissam asserit manare veritatem. Metal. l. IV. c. 36 (ed. G. p. 196—197).

liess[1]), welche ihren Mittelpunkt in der Selbstliebe oder dem Selbsterhaltungstriebe finden[2]). Aber daneben hat uns seiner Meinung nach die Natur auch die Liebe zum Gerechten eingepflanzt, welche dem idealeren Wesen unseres Willens entspricht und uns zur wahren Glückseligkeit zu leiten bestimmt ist[3]). Es ist nämlich überhaupt die Haupt- und Grundfrage der Wissenschaft nach der Glückseligkeit, auf welche die verschiedensten Antworten ertheilt worden sind, je nachdem mehr die sinnliche oder die geistige Natur des Menschen im Auge gehalten wurde[4]). Die Schule der Epicureer, welcher die grosse Menge folgt, nennt die Lust als das Mittel des Glücks, Andere den Besitz; noch Andere die Ehre: alle diese irren aber, indem sich leicht nachweisen lässt, dass weder der Genüssling, noch der Habsüchtige, noch der Ehrgeizige zum wahren Glück und Seelenfrieden gelangen[5]). So bleibt denn die Tugend als der einzige Weg zur Seligkeit übrig und damit als das alleinige Ziel der Philosophie[6]).

Wenn die erste Stufe des Philosophirens darin besteht, die Begriffe und Eigenthümlichkeiten der Dinge zu untersuchen, um, was in jedem einzelnen derselben an Wahrheit enthalten ist, anzuerkennen, so ist die zweite und wichtigere Aufgabe derselben darin zu finden, dass Jeder das ihm zu Theil gewordene Mass der Erkenntniss auch in Ausführung bringt — nicht um irdischen Vortheils willen, son-

1) Vgl. p. 300. Metal. l. IV. c. 10 (ed. G. p. 167).

2) Policr. l. VII. c. 5 (ed. G. p. 216).

3) Quos quidem affectus in homine ab initio exstitisse sacrae scripturae designat autoritas, appetitum scilicet justi, et commodi appetitum. Quorum alter in voluntate, alter in necessitate consistit et quanto appetitus justi, qui in voluntate est, amplius crescit, tanto melior est et dignus ampliori beatitudine. Policr. l. VIII. c. 5 (ed. G. p. 216—217).

4) Policr. l. VII. c. 8 (ed. G. p. 105).

5) Policr. l. VII. c. 15—17 (ed. G. p. 137—149).

6) Una tamen est omnibus via proposita, sed quasi strata regia, scinditur in semitas multas. Haec autem virtus est. Nam nisi per virtutem, nemo ad beatitudinem pergit. — Virtus ergo felicitatis meritum est, felicitas virtutis praemium. — Nihil enim virtute praestantius, dum exul peregrinatur a Domino; nihil felicitate melius, dum civis regnat et gaudet cum Domino. Policr. l. VII. c. 8 (ed. G. p. 105).

dern in reiner Gottes- und uneigennütziger Menschenliebe[1]). Denn wahre Tugend giebt es ohne Glauben und Liebe gegen Gott nicht: an eine Scheidung von „theologischer“ und „philosophischer“ Ethik ist bei Johann nicht zu denken, seine Ethik ist die christlich-philosophische[2]). Er denkt sich den Menschen mit einem doppelten Triebe, einem niederen und einem höheren Begehrungsvermögen ausgerüstet: im Naturzustande der Erbsünde prävalirt der erstere dergestalt, dass sinnliche Selbst- und Weltliebe den Menschen beherrscht; dem höheren Triebe, der theoretisch als Glaube, praktisch als die Lust nach Tugend und Gerechtigkeit erscheint[3]), muss die göttliche Hülfe der Offenbarung und Erleuchtung zu Hülfe kommen, welche in der Erlösung durch Jesus Christus ihren Triumph feiert[4]), wenn diese gleich für unser Verständniss unergründliche Geheimnisse darbietet[5]). Um dieser Doppelheit der Triebe willen ist aber das menschliche Leben im Einzelnen wie im Ganzen ein Kampf, in dem Jeder seine Stelle einzunehmen und zu behaupten hat[6]). Es ist aber ein Jeglicher von der Gnade Gottes zum Leben be-

---

1) Est ergo primus philosophandi gradus genera rerum proprietatesque discutere, ut quicquid in singulis verum sit, prudenter agnoscat. Secundus, ut quisque id veritatis, quod ei illuxerit, fideliter assequatur etc. Policr. l. IV Prol. (ed. G. p. 218). — Policr. l. V. c. 3 (ed. G. p. 266).

2) Sit ergo venerabilis imago virtutis, dum sine fide et dilectione substantia virtutis esse non possit. Policr. l. III. c. 9 (ed. G. p. 186). Bei dieser Gelegenheit giebt Johann auch die Meinung kund, dass selbst die Tugenden der Heiden aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung stammen.

3) Vgl. oben p. 298. Metal. l. IV. c. 41 (ed. G. p. 205). Enth. v. 1281. Policr. l. VII. c. 11 (ed. G. p. 121).

4) Metal. l. IV. c. 41 (ed. G. p. 204): Haec (die göttlichen Eigenschaften der Kraft, Weisheit, Liebe) maxime eminent in hominis reparatione redempti.

5) Policr. l. II. c. 26 (ed. G. p. 131 folgg.).

6) Enth. v. 877—934 sind die einzelnen Momente dieses sittlichen Kampfes angegeben, indem jedem Fehler eine Tugend entgegengestellt wird: den Anfang macht die Fleischeslust, der die Ascese entgegentritt, dem Geiz die Speculation, dem Hochmuth die demüthige Gotteserkenntniss, aber auch nicht minder die Selbsterkenntniss unserer Nichtigkeit usw.

rufen [1]), und Niemand etwa durch eine willkürliche Prädestination von der Seligkeit ausgeschlossen: die Verdammniss ist nicht Gottes, sondern des Menschen eigene Schuld, da der Rest der ihm gebliebenen Freiheit seine Zurechnungsfähigkeit verbürgt, wenn auch diese Freiheit allein ihn noch nicht befähigt, ohne göttliche Erlösung tugendhaft und dadurch selig zu werden [2]).

Nachdem Johann durch diese theils psychologischen, theils theologischen Sätze das Fundament einer Ethik gewonnen, entwirft er, vorwiegend der Moral Gregor's folgend, den im Mittelalter beliebten Stammbaum der Tugenden und Laster, womit er eine Fülle von moralphilosophischen Bemerkungen zum Theil sinniger und bedeutsamer Art zu verbinden weiss. Die Begierde in Verbindung mit der Thorheit, so erklärt er, ist die allgemeine Quelle der Laster [3]). Aus der Masslosigkeit der Begierde erwächst die Selbstüberhebung oder der Hochmuth, aus welchem sich dann im Nähern alle Fehler ableiten lassen [4]). So sehr ist die Hoffarth dem Menschen eigen, dass diese von allen Lastern zuletzt das menschliche Herz verlässt [5]). Johann lässt es sich also angelegen sein, davor ganz besonders zu warnen und den sittlichen Kampf dagegen nachdrücklichst zu empfehlen [6]).

---

1) Policr. l. II. c. 21—22 (ed. G. p. 108 folgg.).

2) Itaque peccare et non peccare potuit mera praeditus libertate arbitrii — — verum quia in injustitia frena laxavit arbitrii, sic in ea oppressus et obrutus jacet, ut justo Dei judicio, quia tunc noluit a peccato abstinere quum potuit, modo nequeat abstinere quum velit. In eo tamen solo adhuc ei liberum viget arbitrium, ut sibi ad opus iniquitatis sufficiat, etsi ad bonum non nisi a gratia praeventus et adjutus assurgat. Policr. l. II. c. 20 (ed. G. p. 107). Enth. v. 227—230. Ebend. v. 265:

Exigit arbitrii libertas vera duorum
  Subsidium, sine quo mens rea pressa jacet;
Scilicet ut ratio recte discernat ametque
  Semper id affectus, quod pia jura probant.

3) Policr. l. VII. c. 17 (ed. G. p. 144). — Hauptstelle über die Laster Policr. l. VIII. c. 1 (ed. G. p. 202. 204). Enth. v. 721—726.

4) Policr. l. III. c. 3 (ed. G. p. 166).

5) Enth. v. 875.

6) So in der schönen Stelle Enth. v. 897—934. Policr. l. VII. c. 17 (ed. G. p. 144 folgg.).

Er bringt ferner die Laster den vier Cardinaltugenden gegenüber auf diese vier zurück: Habsucht, sinnliche Lust (luxuria), Tyrannei und Hochmuth[1]; aber auch Neid, Heuchelei und Schmeichelei verfolgt er bis in ihre innersten Schlupfwinkel[2]. Besteht nun seiner Ansicht zufolge das Wesen der Laster, welche als verkehrte Tugenden zu betrachten sind[3], in der Masslosigkeit, so ist dagegen das der Tugend, Mass zu halten[4] und kommen alle Fehler von der Selbstüberhebung, so ist die Mutterstätte der Tugend in der Demuth zu suchen[5]. Den Eigenwillen abzulegen und Gott in allen Stücken die Ehre zu geben, — das ist der sittlich religiöse Standpunkt[6]. Das Eine aber, was wir nie zu viel haben können, ist die Liebe gegen Gott[7], aus der, wie die vier Flüsse des Paradieses, die vier Cardinaltugenden und mit diesen alle anderen hervorgehen[8], wie

---

1) Policr. l. VII. c. 16 (ed. G. p. 305). Ueber Habsucht und Geiz Policr. l. V. c. 9 (ed. G. p. 299). l. VII. c. 16 (ed. G. p. 140 folgg.). L. VIII. c. 15 (ed. G. p. 303 folgg.). Im Gegensatz zur Pflicht und Weisheit Policr. l. V. c. 15—16 (ed. G. p. 322 folgg.). Ueber die libido und deren böse Folgen Policr. l. VII. c. 15 (ed. G. p. 137—140). Policr. l. VIII. c. 24 (ed. G. p. 363—373). Völlerei ebend. c. 7—9 (ed. G. p. 233—252). Wollust ebend. c. 11 (ed. G. p. 262—273). Enth. v. 877—880. Tyrannei Policr. l. VIII. c. 16—17 (ed. G. p. 305 folgg.). Ehr- und Ruhmsucht Policr. l. VIII. c. 2 (ed. G. p. 204 folgg.).

2) Neid Policr. l. VII. c. 24 (ed. G. p. 186 folgg.). Heuchelei Policr. l. VII. c. 23 (ed. G. p. 180 folgg.). Schmeichelei Policr. l. III. c. 4—7 (ed. G. p. 167 folgg.). Verläumdung Policr. l. VII. c. 24 (ed. G. p. 190 folgg.).

3) Policr. l. VIII. c. 1 (ed. G. p. 204).

4) Omnis enim virtus suis finibus limitatur et in modo consistit. Si excesseris, in invio es et non in via. Policr. l. III. c. 3 (ed. G. p. 166).

5) Policr. l. VII. c. 13 (ed. G. p. 130). Enth. v. 931. Damit ist die wahre, kindliche, nicht knechtische Gottesfurcht identisch Policr. l. V. c. 9 (ed. G. p. 297).

6) Policr. l. VII. c. 22 (ed. G. p. 182).

7) Sic et incarnata sapientia Dei, quum multis praescribat modum, Deum sine modo praecipit diligendum, nisi quia caritati modus ille praescribitur, ut Deus sine termino amoris diligatur. Policr. l. VII. c. 11 (ed. G. p. 121).

8) Policr. l. V. c. 3 (ed. G. p. 266—267). Vgl. Policr. l. IV. c. 12 (ed. G. p. 259).

denn Glaube und Hoffnung unmittelbar mit ihr verbunden sind[1]).

So sehr Johann auf die Gesinnung als solche Werth legt und ausdrücklich an den Satz erinnert, dass Gott den Willen für die That nehme[2]), so besteht er doch immer darauf, dass aus der guten, sittlichen Gesinnung auch die That hervorwachsen müsse; Gott sei nicht bloss durch den Affect der Liebe, sondern auch durch werkthätige Ausübung derselben zu verehren[3]). Denn die Ausübung der Tugend allein macht den Menschen wahrhaft frei, wie ihn der Sündenfall in die Knechtschaft gestürzt hat[4]). Die Erlangung der innern geistigen Freiheit, die wir in stufenweiser Erhebung zur Wiedergeburt anzustreben haben[5]), müssen wir aber als das höchste Ziel betrachten, welches wir in dieser Welt erreichen können, jene auf Erkenntnissfülle und Herzensreinheit begründete Freiheit, in deren gottgewirktem Besitze man auf die menschlichen Dinge, diese Tragikomödie des irdischen Lebens, wie aus den Sternen herabsieht und

1) Policr. l. V. c. 3 (ed. G. p. 265 u. 267).

2) Quicquid enim vis et non potes, factum Deus reputat, eo quod *voluntas plena totius operis mercedem consequitur.*

3) Colitur ergo Deus aut affectu mentis aut exhibitione operis. — Ebend. l. V. c. 3 (ed. G. p. 266). Probatio vero dilectionis exhibitio operis est. Ebend. p. 265. Bald darauf folgt eine merkwürdige Stelle, welche den Cultus durch äussere Werke, wenn auch nicht im spätern Sinne der gewöhnlichen Werkheiligkeit, bespricht: Ille autem cultus, qui in exterioris operis exhibitione consistit, medio indiget, eo quod ad spiritum corporalis nobis non patet accessus: quod et illum planum est docuisse qui in Samaritana ecclesia instruens ait: Spiritus est Deus et eos qui volunt adorare, in spiritu et veritate oportet adorare. Ut tamen ad thronum illius quocumque modo humilitatis nostrae conscendat infirmitas, et aliquam habeat materiam meritorum, sensualiter coli voluit, qui sensum dedit; et qui animam glorificabit et carnem, utriusque fidelem expetit famulatum. Se quoque voluit etiam corporaliter honorari, ut quantavis tarditas infidelitatis aut negligentiae excusationem non habeat. Ebend. p. 268—269.

4) Policr. l. VII. c. 25 (ed. G. p. 192—193).

5) Est ergo gradus eminentissimus eorum, qui in justificationibus occupantur, medius, quorum animus expeditus est a vitiis, ut ex amore occupetur in illis; infimus, qui desiderant expediri, ut hoc ipsum concupiscere possint. Policr. l. VII. c. 8 (ed. G. p. 108).

schon hienieden eines Vorschmacks des Elysiums theilhaftig sein darf [1]).

c. Ethopolitik.

Bei der blossen subjectiven Moralphilosophie bleibt Johann keineswegs stehen: ein Mann der grossen Praxis des Lebens, ein Mann der Kirche und der Politik, hat er es sich vielmehr recht eigentlich zur Aufgabe gemacht, den hierarchischen Grundsätzen, für die er lebte und zu leiden entschlossen war, auch litterarisches Zeugniss abzulegen und wissenschaftliche Rechtfertigung angedeihen zu lassen [2]). So erwächst ihm auf dem Grunde der christlichen Moral eine politische Theorie, welche in bei ihm gewohnter Weise biblische und antike Elemente verknüpfend, das Recht der Kirche und ihr Verhältniss zum Staat, sowie die Pflichten christlicher Fürsten und Staatsbürger philosophisch nachzuweisen unternimmt.

Um aber diesen Versuch kirchlichen Staatsrechtes, welchen der Policraticus enthält, richtig zu würdigen, muss man der Rolle, welche die Hierarchie in der Culturentwicklung des früheren Mittelalters spielte, recht eingedenk sein. Da könnte es nun auf den ersten Blick scheinen, als ob die im 11. und 12. Jahrhundert immer ungescheuter und unverhüllter auftretenden Ansprüche der Hierarchie nirgends anderswoher als aus schnöder Herrschsucht der Päbste und der Priesterschaft stammten; aber wenn man näher zusieht, so ergiebt sich doch ein anderes Resultat. Zugegeben immerhin, dass niedrige Leidenschaften in diesem grossen weltgeschichtlichen Drama des Kampfes zwischen Kirche und Staat eine bedeutende Rolle mitspielten, die Erscheinungen desselben verwirren und steigern, den Gegensatz schärfen und die Lösung erschweren mochten — die Principien sind ohne Zweifel anderswo zu suchen. Um sich diess klar zu machen, denke man doch einmal diese Tendenz der Kirche, sich die oberste Autorität in allen Dingen zu vindiciren,

---

1) Ebend. l. III. c. 9 (ed. G. p. 187). Ueber die wahre Ruhe und Freude in Gott Enth. v. 543 u. folgg.

2) Siehe oben p. 38. 114.

weg, und lege sich nun die Frage vor, was alsdann — ohne diese — aus der Civilisation des Mittelalters geworden wäre? Nachdem das System der allgemeinen Heerfolge seit den Carolingern den Stand der freien Männer des Volkes allmählich aufgehoben und bei immer strafferer Ausbildung des Lehnsverhältnisses [1]) endlich nur den Gegensatz von übermüthigen, gewaltthätigen Herren einerseits und einer ziemlich rechtlosen Menge andrerseits übrig gelassen hatte, erscheint die Kirche nicht nur als der Hort des letzten Restes politisch bürgerlicher Freiheit im äussern Leben, sondern auch als die Vertreterin aller idealen Interessen, welche dem menschlichen Leben überhaupt noch Werth verliehen. Insbesondere erhielt sie allein die schwachen Funken des wissenschaftlichen Geistes am Leben, welche sich in jener Nacht tiefer Unwissenheit nur um so glänzender ausnehmen; sie vertrat den Adel und die Würde der menschlichen Natur als solcher; vor Allem bestand sie auf dem grossen Grundsatze, dass die Menschheit zu einem Gottesreiche jenseits aller irdischen Zwecke berufen sei, dem sie durch die Kirche schon auf Erden sich zu verbinden habe. Je weniger mit einem Worte der mittelalterliche Staat sittliche Substanz in sich enthielt, desto mehr musste die Kirche dieselbe in sich fassen und vertreten. Aber, sagt man, diese Bestimmung der Kirche erkannten ja selbst diejenigen Fürsten an, welche am entschiedensten die Anmassungen der Hierarchie bekämpften: es handelt sich bei dieser Frage nur um die Form, in welcher jene Wahrheiten geltend gemacht werden sollten. Das Reich Gottes zu predigen und überhaupt die Menschen von den Mühen und dem Schmutz des täglichen Lebens zu ihrer sittlichen, ja ewigen Bestimmung emporzurichten, dazu bedurfte es nicht jener päbstlichen Allgewalt, welche von geringen Anfängen aus immer hoffärtiger und exclusiver wurde. Dagegen ist nun aber zu bemerken, dass derselbe Zug des Monarchismus, welcher nöthig

---

1) Ueber diesen für die richtige Beurtheilung des grossen Kirchenstreites in England äusserst wichtigen Punkt siehe *Buckle,* Geschichte der Civilisation in England, deutsch v. A. Ruge, Leipzig und Heidelberg, 1860., welcher zuerst, soviel ich weiss, die Nachrichten über die Ausbildung, resp. Verhärtung des Lehnswesens übersichtlich zusammen gestellt hat.

war, um aus den Horden der Germanen eine Staatseinheit zu bilden, überhaupt politische oder doch eine, wenn auch mangelhafte, so doch den weitern Fortschritt ermöglichende Ordnung anzubahnen, ebenfalls nöthig war, um das Institut der Kirche zu gründen, zu befestigen, auszubreiten. Wollte man nicht jener idealen Güter des Lebens durch Rohheit und Barbarei verlustig gehen, sollten sie den jungen Völkern recht innerlich gemacht werden und so zu sagen in Fleisch und Blut übergehen, so musste der gewaltthätigen weltlichen Macht zur Seite die imponirende Institution einer von Gottes unmittelbaren Einsetzung abgeleiteten Priesterschaft, welche ihre Gliederung sich nur selbst zu bestimmen hatte und durch eine möglichst einheitliche Leitung nur noch wirksamer und imponirender wurde, treten. Mögen also vom Standpunkt psychologischer Kritik angesehen, die Vertreter der Hierarchie von Herrschsucht und Ehrgeiz noch so sehr geplagt worden sein, die grosse Thatsache, dass sie wirklich zur Macht gelangten und ihre Ideen (wenigstens zeitweise und bis zu einem gewissen Punkte) durchsetzen konnten, beweist eben, dass dahinter mehr verborgen lag, als etwaige unsittliche Bestrebungen persönlicher Art. Der Volksgeist, dessen Ansprüche ja heute zu Tage diejenigen am unbedingtesten verehren, welche von einer Kirche überhaupt nichts mehr wissen wollen, derselbe Volksgeist hielt die Kirche des Mittelalters aufrecht, focht ihre Sache durch und trug auf dem breiten Rücken seiner Wogen ihre Arche hoch empor. Aber freilich fasste das Mittelalter den Gegensatz geistlicher und weltlicher Gewalt viel zu abstract, um nicht in eine Reihe von Irrthümern und Uebertreibungen zu gerathen, deren Durchführung in der Theorie die abentheuerlichsten Doctrinen und in der Praxis die wunderlichsten Carricaturen zu Folge hatte. Die weltlichen Fürsten stützten sich auf das „alte gute“ d. h. historische Recht, welches, wie das historische Recht gewöhnlich, zur Hälfte nicht-historisch war; die Geistlichkeit auf die ewigen, göttlichen Gesetze, deren Auslegung nach ihrem Sinne sie sich aber weislich vorbehielten. Die ersteren beriefen sich auf die Volksinstitutionen, die letzteren auf die heilige Schrift, in welcher das alte Testament das durchgeführte Bild einer

Musterhierarchie enthielt. Hatten nun die Fürsten früh schon den Vortheil eingesehen, welcher aus einer göttlichen Ableitung ihrer Macht entsprang, so durften sie jener, übrigens von aller Welt gläubig verehrten Autorität um so weniger widersprechen; sie geriethen dadurch in die üble Lage, dem Principe nach die höhere Stellung der Priesterschaft einzuräumen, aber dann wieder die Anwendung dieses Princips leugnen zu müssen und es auf bloss geistliche Functionen beschränken zu wollen. Aber der Geist des Mittelalters, obgleich wie gesagt, äusserst geneigt, zwischen dem Ewigen und dem Irdischen eine unübersteigliche Kluft zu befestigen, legte sich die Schranke zwischen geistlicher und weltlicher Macht, von welcher im alten Testamente gar wenig zu finden war, in ganz anderm Sinne aus, als die Fürsten es thaten, und kam durch einen Zug unwillkürlicher Idealität der Kirche zu Hülfe. Der Zauber einer von Gott selbst, wie es hiess, eingesetzten und durch die Magie der priesterlichen Weihe von Jesus und den Aposteln her geheiligten Institution wirkte in jenen Zeiten geringer Bildung, wo die Unbekanntschaft natürlicher wie historischer Gesetze ein dichtes Netz um die Gemüther gezogen hatte, um so mächtiger, je roher, frecher und schonungsloser auf der andern Seite das weltliche Regiment zu verfahren pflegte. Es musste der europäische Geist mit diesem Elemente des theologischen Spiritualismus impregnirt werden, um so viele Krisen, welche er auf seiner langen und wunderbaren Laufbahn durchzumachen hatte, glücklich zu bestehen. Und es war ja übrigens auch dafür gesorgt, dass die Dinge nicht zum Aeussersten kamen: der kräftige, freiheitsstrebende Individualismus der germanischen Natur setzte auch der priesterlichen Allgewalt wiederum ihre Schranken, welche schliesslich durch dieselben Waffen zu Grunde ging, mit denen sie ihre Sache durchgefochten hatte. Diese Waffen waren die des Geistes, mit denen das Priesterthum der fürstlichen Gewalt überlegen, die besten Köpfe in seinen unmittelbaren Dienst gezogen hatte und alle Welt meistern konnte. Diese Waffen des Geistes und der Wissenschaft waren aber zweischneidiger Art; sie wandten sich, als die Zeit gekommen war, auf dieselben zurück, welche sie geführt hatten.

Die Hierarchie hatte sich dogmatisch begründet; die Dogmatik selbst war aus einer Anwendung philosophischer Reflexion auf die christliche Lehre hervorgegangen; dabei blieb es nicht; aus der Helferin Philosophie ward im Laufe der Zeiten allmählich eine freiere Speculation, welche bereits im 14. Jahrhundert der erstarrten Lehrformel, dem Erzeugniss ihrer eigenen Vergangenheit, den Krieg erklärte, um später durch Philologie und Naturwissenschaft verstärkt eine ganz andere Denkweise und in deren Gefolge neue Lebensformen zu schaffen.

Dem früheren Mittelalter aber ist die Hierarchie noch der Ausdruck seines Idealismus — eines Idealismus zwar in greifbarer Gestalt, aber darum eines nur um so wirksameren, eines Idealismus, der seine Helden und seine Martyrer, seine Lobredner und Apologeten gefunden hat. Gehen wir nun zu Johann, einem dieser Helden und Martyrer, Lobredner und Apologeten der Kirchenherrschaft über, so finden wir zunächst, dass er seine politische Theorie unmittelbar auf das alte Testament stützt, dessen Bestimmungener überall in der naivsten Weise verallgemeinernd auf seine Zeit überträgt. Die Frage nach dem besten Staate hat er sich nicht eigentlich gestellt, wenn gleich er eine ideale Verfassung des öffentlichen Lebens nach christlichen Principien entwirft; ihm gilt aber der Staat weder als das Mittel dazu, dass der Einzelne seinen subjectiven Zielen ungestörter nachleben könne, noch als eine das individuelle Leben absorbirende absolute Macht, sondern er fasst ihn nach Pseudoplutarch[1]) als einen durch göttliche Wohlthat belebten und nach Vernunft und Gerechtigkeit geregelten Organismus, in dem das Gesetz zu herrschen hat, dessen Seele die christlich katholische Priesterschaft, dessen Haupt der Fürst, dessen Glieder die Stände der Staatsbürger bilden[2]). Das Gesetz ist der politische Ausdruck der Gerechtigkeit[3]), ein Bild des göttlichen Willens, Wächter der Sicherheit, Vereinigung der Völker, Regel der Pflichten,

---

1) Siehe oben p. 124. 163 folgg.
2) Policr. l. V. c. 2 (ed. G. p. 262).
3) Ebend. l. IV. c. 2 (ed. G. p. 221).

Tilgungsmittel des Bösen, Strafe der Gewaltthätigkeit und jedweder Uebertretung[1]). Daher ist auch der Fürst ihm unterworfen. Wenn nun Gottes Wille überhaupt das herrschende Princip im menschlichen Leben sein soll, wie er es in der Natur ist, so wird nach Johann's Ansicht diejenige Gesetzgebung die vollkommenste sein, welche sich an das göttliche Wort anschliesst, wenigstens demselben nicht zuwiderläuft[2]). Und damit steht wieder im engsten Zusammenhange, dass bei der Durchführung jenes Vergleiches vom Staate mit einem beseelten Organismus die Priesterschaft mit der Seele parallelisirt wird. Denn die Priesterschaft hat des Gottesdienstes zu pflegen und bildet dadurch die reale Vermittlung Gottes mit dem Staat[3]), wie die Seele im einzelnen Menschen, welche den Körper belebt, durch Gottes Geist belebt wird[4]). Demgemäss ist die Priesterschaft, da sie Gottes Stelle im Staate vertritt, aufs Höchste zu ehren: wer sie verachtet, verachtet Gott. Die Verletzung ihrer Rechte oder des Kircheneigenthums ist daher als Auflehnung gegen Gott das schlimmste Verbrechen, welches den Bannfluch von Rechtswegen nach sich zieht[5]), denn die Priester sind soweit über die andern Staatsbeamten erhaben, wie das Göttliche über Menschliches[6]). Ihnen Steuern aufzulegen, heisst gewissermassen Gott in die Knechtschaft verkaufen[7]), und statt sie wegen Uebertretungen vor Gericht zu ziehen, soll man es lieber machen, wie der gottselige Kaiser Constantin, der die Anklageacten gegen die Priester ungelesen verbrannte, weil sie nur von Gott gerichtet werden dürfen[8]). Dieser ihnen angewiesenen hohen Stellung müssen sich nun aber auch, so lehrt der Saresberiensis weiter, die Priester

---

1) Ebend. l. VIII. c. 17 (ed. G. p. 308).

2) Diess geht namentlich hervor aus Policr. l. IV. c. 4. p. 227—228, wo aus der Stelle des Deuteronomiums insbesondere die Herrscherpflichten erläutert werden.

3) Ebend. l. V. c. 2 (ed. G. p. 263).

4) Vgl. lib. III. c. 1 (ed. G. p. 161). L. V. c. 5 (ed. G. p. 274—275).

5) Den Bannfluch kann aber nur der Stellvertreter Christi auf Erden, der heilige Vater in Rom, lösen. Ebend. p. 274.

6) Ebend. (ed. G. p. 274).

7) Ebend. (ed. G. p. 275).

8) Ebend. l. IV. c. 3 (ed. G. p. 223).

würdig bezeigen. Ihr Amt ist, dem Laster rügend und strafend entgegenzutreten, die Tugend zu lehren und auszubreiten, also das sittliche Wohl, mit gutem Beispiele vorangehend, zu fördern[1]) — darum müssen sie selbst mit reinen Händen zum Heiligthume nahen[2]).

Da nun die Priester zu hoch gestellt sind, um materielle Gewalt auszuüben, so empfängt das Haupt des Staates, der Fürst, von der Kirche das Schwerdt, als ihr Lictor, zum Zeichen, dass wie sie sich die geistliche Disciplin vorbehält, so die der Körper auf ihn überträgt[3]). Der Fürst ist also der Diener der Priesterschaft, um desjenigen Dienstes zu pflegen, welcher derselben unwürdig ist, eben des der materiellen Machtübung[4]). Darin liegt freilich nun, dass die Priester den Fürsten auch zu wählen haben, wie Saul und nachher David auf göttlichen Befehl von Samuel erwählt worden sind, indessen hält Johann es doch für besser, über diesen zarten Punkt zu schweigen, und verspricht, wenn die übrigens ganz offenbare Sache noch einer Erklärung bedürfe, seinem Patron darüber lieber private Mittheilung; das aber kann er nicht unterlassen hinzuzufügen und auszuführen, dass ein Fürst, welcher sich gegen die Priesterschaft erhebt, seine etwaigen Rechte eingebüsst habe und entweder selbst

1) Ebend. l. V. c. 4 (ed. G. p. 274).

2) Je hochgespannter das Ideal ist, welches Johann von der Kirche und deren Dienern entworfen hat, desto weniger kann er umhin, die wirklichen Gebrechen und Schäden der Kirche seiner Zeit sich zu verhehlen. Oben bei der Analyse des Policraticus ist schon darauf hingewiesen worden (p. 181 folgg.), welch' ein trauriges Bild der kirchlichen Zustände er und wie freimüthig er es entwirft. Auch hat er weitläuftig das Gespräch mitgetheilt, welches er mit seinem Freunde, dem Pabste Adrian, über diesen Gegenstand, insbesondere über die römischen Verhältnisse, gehabt hat (Policr. l. VI. c. 24); und am Schluss seines Werkes verhehlt er die Besorgniss nicht, dass die Sünden des Clerus das entsetzlichste aller Uebel, ein Kirchenschisma herbeiführen möchten (l. VIII. c. 23 ed. G. p. 358 folgg.). Johann's Ausfälle gegen die unwürdigen Vertreter des geistlichen Princips finden sich zusammengestellt schon bei *Flacius Illyricus,* Catalogus testium veritatis p. 581. (Francofurti, 1666. 4.)

3) Ebend. l. IV. c. 3 (ed. G. p. 223—224).

4) Ebend.

5) Ebend. p. 228. Vgl. l. V. c. 6 (ed. G. p. 277).

oder in seinen Nachkommen des Thrones verlustig gehe [1]). Es verbindet sich damit noch die andere Lehre, dass ein Regent, der die Gesetze übertrete, zum Tyrannen werde und dadurch vogelfrei sei [2]). Denn das ist eben der Unterschied des wahren Fürsten und des Tyrannen, dass der erstere sich nicht für los vom Gesetze ansieht, sondern vielmehr seine Aufgabe darein setzt, dem Gesetze Geltung und Achtung zu verschaffen: der Wille des Fürsten darf dem Gesetze nicht zuwider, sondern muss mit ihm gleichen Inhalts sein [3]). Der Tyrann dagegen führt eine auf Ehrgeiz beruhende Willkür- und Gewaltherrschaft, daher es erlaubt, ja rühmlich ist, ihm mit gleichen Waffen entgegenzutreten und ihn durch List oder Gewalt zu stürzen [4]). Die Doctrin des Tyrannenmordes, welche sich von nun an bis in die jesuitische Litteratur vererben sollte, ist von Johann mit aller Schärfe wie naiver Ueberzeugungstreue aufgestellt worden; ja er geht so weit zu behaupten, dass man sogar die ihm sonst so verhasste und von ihm so schwer getadelte Schmeichelei in Anwendung bringen dürfe, um einen Tyrannen desto sicherer zu verderben [5]). Alle diese Sätze, welche ausführlich und zum Theil wiederholt besprochen werden, muss ihm die heilige und profane Geschichte bestätigen.

Es könnte auffallen, dass unser Schriftsteller, indem er sich zur Betrachtung der übrigen Theile des politischen Organismus wendet, die Einrichtungen des Feudalstaates seiner Zeit und insbesondere den Adel völlig ignorirt, obgleich derselbe schon damals überhaupt, insbesondere aber in seinem Vaterlande eine so bedeutende Rolle, auch im Staatsleben als solchem, spielte. Weder bei Gelegenheit des Senats, als des Herzens im Staate [6]), noch der Richter oder Statt-

---

1) Ohne Zweifel war diess der Grundgedanke von Johann's Schrift de exitu tyrannorum.

2) Ebend. l. IV. c. 2 (ed. G. p. 221). L. VIII. c. 17 (ed. G. p. 308).

3) Ebend. l. IV. c. 2 (ed. G. p. 221 folgg.).

4) Ebend. l. VII. c. 17 (ed. G. p. 145). L. III. c. 15 (ed. G. p. 218).

5) Ebend. l. VIII. c. 20 (ed. G. p. 333 folgg.). Ende des Tyrannen ebend. p. 339.

6) Ebend. l. V. c. 9 (ed. G. p. 296).

halter[1]), noch des so ausführlich behandelten Militärwesens[2]) wird desselben Erwähnung gethan. Bedenkt man aber, dass Johann seiner Lebensstellung zufolge die Mitglieder des Adels wesentlich unter die Kategorie der curiales fasste und grade diese von ihm immer wieder als die verwerflichste Menschenklasse gebrandmarkt werden, so ist es begreiflich, dass er in seinem christlich-philosophischen Staatswesen für den Adel keine Stelle findet, wie denn dafür weder im alten Testamente noch im Pseudoplutarch eine Anknüpfung gegeben war. Sein Staat hat also das Ansehen eines hierarchisch regierten Beamtenstaates, in welchem das durch die Priester dem Fürsten ausgelegte göttliche Recht die Richtschnur bildet. Auch das kaiserliche d. h. römische Civil-Recht, auf das Johann doch so grosse Stücke hält und dessen Bestimmungen er zur Gewähr der seinigen so gerne anzieht, hat er in den christlichen Staatsorganismus noch nicht einzureihen vermocht; er begnügt sich darauf hinzuweisen als ein Product christlicher Staatsweisheit, welches alle Beachtung verdiene[3]). Wie der Fürst und der Senat, so sind ferner in seinem Staate die Kriegsleute der Kirche unterthan. Ist deren Aufgabe im Allgemeinen, das Reich vor den Feinden zu schützen, so sind sie insbesondere zur Gottseligkeit verpflichtet, wie sie denn den Priestern parallel durch Auswahl und Eid in ihren Stand treten[4]). Die Kirche zu schützen und den Willen der Priesterschaft auszuführen, ist ihre heiligste Pflicht; daher weihen die Ritter ihre Waffen im Heiligthume Gott[5]). Dem Nährstand der Landleute widmet endlich Johann nur eine kurze Beachtung, obgleich ihm, da er denselben mit den Füssen des Körpers vergleicht, also für das Alles tragende Piedestal des Staats erklärt, seine eigentliche Bedeutung nicht entgangen ist[6]). Wie er seine Darstellung des Staats mit der Vorstellung des Organismus beginnt, so schliesst er dieselbe mit dem entsprechenden

1) Ebend. c. 10—16 (ed. G. p. 300 folgg.).
2) Ebend. l. VI. c. 1—19 (ed. G. p. 2 folgg.).
3) Siehe oben p. 96. Vgl. p. 164. 181.
4) Policr. l. VI. c. 5 (ed. G. p. 15).
5) Ebend. c. 10 (ed. G. p. 23).
6) Ebend. c. 20 (ed. G. p. 51—52).

grossen Principe, dass im socialen Leben des Menschen Alles auf Gegenseitigkeit beruhe; stehen der Hierarchie als dem Alles belebenden idealen Staatsprincip die andern Theile des Organismus als dienende Glieder gegenüber, so pflichten wiederum die untern Volksschichten dem Fürsten und der Beamtenschaft denjenigen Gehorsam, durch welchen allein das Ganze vom Bande gesetzmässiger Ordnung zusammengehalten werden kann [1].

---

1) Ebend. c. 21 (ed. G. p. 52 folgg.).

I. Namenregister.

(Die deutsche oder lateinische Form der Namen ist je nach dem gewöhnlichen Gebrauche gewählt worden.)

II. Sachregister.